

# النص القرآني

أسماء إشكالية  
البنية  
والقراءة

طيب تيزيني



**حقوق الطبع محفوظة**

**1997**

**دار الينابيع**

«نطباعة والنشر والتوزيع»

دمشق ص.ب 6348

6316350 ☎

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي

من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة

في اثني عشر جزءاً

طيب تيزيني

الجزء الخامس

# النص القرآني

أمام إشكالية البنية والقراءة

## تمهيد

جاء الجزء الأخير (الرابع) من «مشروع رؤية جديدة» بحثاً أولياً في الشرط التاريخي السياسي، وكذلك السوسيو ثقافي، الذي أفضى إلى الإسلام المحمدي ببواكيره وأسس الأولى، وذلك يداً بيد مع البحث في هذه البواكير والأسس ذاتها. وقد فعلنا ما فعلناه في ضوء البحث في «السيرة النبوية»، بالقدر الذي أنجزنا فيه هذه المهمة، في ضوء ذلك. ولكن هذا وذاك لم يكونا يمثلان، بالنسبة إلينا في الجزء المذكور، موضوعين اثنين متوازيين، وإنما مثلاً وجهين لمسألة واحدة، هي الإسلام الباكر نشأة وتأسيساً.

وقد عملنا على تخصيص البحث المذكور، أكثر فأكثر، باتجاه «السيرة النبوية»، كمحور مركزي، تلتقي فيه - بصيغة أو بأخرى - أوجه ذلك الأخير كلها. وجدير بالقول أننا أنجزنا هذه القضية على نحو جعلنا ننظر إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والحدث التاريخي السياسي والسوسيو ثقافي على أنها كلها، بصفة كونها مجتمعة، تجليات لـ «السيرة» إياها، أو - وهذا وارد أيضاً - على أن هذه السيرة هي بمثابة جماع القول في تلك.

وعلى ذلك، كان من ضرورات البحث تناول القرآن والسنة، بالقدر الذي يقتضيه الموقف المركب المشار إليه، أي بالحدود التي تقتضيها جدليتنا الفكر والواقع، والدال والمدلول. وبتعبير آخر، كان علينا أن نأتي على النسقين الدينيين المذكورين في تبينيهما وتموضعهما اجتماعياً وتاريخياً، وكذلك - مرة أخرى - في ضوء تلك

الضرورات. ولا شك أن ذلك انطوى على أهمية مبدئية، بحيث إنه جعلنا - مع حلقات أخرى من البحث - نضع يدنا على اللحظات الخصوصية الماثلة في الإرهاصات الأولى للإسلام المحمدي. ذلك لأن القرآن والسنة لم يمارسا، في هذا الحال، دوراً إيضاحياً للحدث التاريخي السياسي والسوسيوثقافي وعامل توغّل فيه فحسب، بل إنهما مثلاً - كذلك وفي السياق ذاته - وجهاً من أوجه هذا الحدث لنفسه، وإن بخصوصية بالغة التعقيد والطرافة والحساسية.

فإذا كانا (أي القرآن والسنة) قد ظهرا، بأحد معاني المسألة، تعبيراً عن ذلك الحدث وانعكاساً معقداً له بحيث أتيح لهما - وفق جدلية الفكر المنصّص والمحكي من جهة والواقع من جهة أخرى أن يظهرهما بمثابة مقياساً ما له في بنيته وصورته، فإنهما ظلاً يُعتبران - من موقع البحث في الإسلام الباكر نشأة وتأسيساً - بُعداً من أبعاده خاضعاً هو نفسه (أي هذا البعد) للبحث والتقصي والاستشراق. ولكن جانباً آخر منهما لم يكن ليظهر - في أثناء ذلك - إلا لماماً وبالقدر الذي يقتضيه واقع الحال؛ ونعني به السمات البنيوية للنص القرآني - السنّي (الحديثي هـ)، ومصادر الاحتمالات القرآنية المتولدة عنه، والقابلة للإستنباط منه. فهذا الجانب سيظهر، في أهمية خصوصية، حالما نتقل في بحثنا إلى «حقل الأفكار والعقائد» و«المنظومات الفكرية والعقيدية».

فذلك الحقل وهذه المنظومات يكونان وجهاً رئيساً من الأوجه المتعددة للتاريخ الفكري والاعتقادي الإسلامي (العربي)، مثل الشريعة والفقه وعلم الكلام. أي إننا، هنا، نواجه النص المعني في موقع الفعل الاجتماعي والتاريخي والتراثي، صالماً ومحققاً ومتداخلاً في «تاريخ الأفكار»، على نحوين اثنين رئيسين، واحد متوسط وآخر مباشر.

وينبغي الإشارة إلى أن هذه المرحلة من البحث في القرآن والسنة تدخّلنا في عملية التبيين المركبة للمحاور الفكرية الأولى، التي تشمل بدورها، أحد أهدافنا الكبرى، في هذا البحث وفي بعض ما يليه من أبحاث (أجزاء) ضمن «مشروع

الرؤية الجديدة». ذلك أن تلك المحاور ستعلن عن نفسها بمثابتها نصوصاً ومواقف مستمدة - تبنياً أو استلهاماً أو عزلاً الخ.. - من النص الإسلامي الأول، القرآن (والسنة بقدر ما تتصل به شرحاً أو تفسيراً الخ..). ولما كان طموحنا في هذا البحث يتمثل في ملاحقة ذلك النص، في سماته النبوية الكبرى وفي احتمالاته القرائية، فإنه - حالئذ - سيتعين علينا تفكيك آلية التواشج المعلن بينه (أي النص) من طرف، وبين تلك النصوص والمواقف التي نشأت وتعاظمت طوال مراحل تاريخية تالية من طرف آخر، وذلك عبر اكتشاف ما يمكن اعتباره حقل توسط بينهما.

ونحن نرى أن إنجاز هذه المهمة يقتضي التعرض لبعض القضايا المنهجية الدقيقة، التي لها أهمية خصوصية فيما يتصل بالمعوقات المتحدرة من الايديولوجيا (الذهنية) السلفية، بصورة خاصة، أولاً، وبالمهمة المذكورة نفسها ثانياً. ونخص بالذكر من تلك القضايا حدود العلاقة بين الوهمية (ذات الطابع الايديولوجي هنا) والواقع، وجدلية النص والوضعية الاجتماعية المشخصة، والعلاقة المعقدة والمركبة والمتوسطة بين النص الإسلامي الأول والفكر الإسلامي اللاحق بصفتها علاقة ليست ذات بعد واحد بين «الأصل» و«الفرع»، والمستويات التي ينسبط فيها النص الإسلامي أصلاً وفرعاً أو فرعاً وأصلاً. ولكننا، قبل ذلك كله، يتعين علينا أن نخطط أو - بحد أدنى - أن نلم بالإشكالات والصعوبات، التي اعترضت عملية جمع النص القرآن والحديثي وضبطه وتوثيقه، تلك العملية التي كانت بمثابة أقية قادت إلى التدخل فيه، ربما عمقاً وسطحاً. وبعد أن نكون قد راجعنا هذه القضايا وغيرها، على نحو أولي، فإنه سيتعين علينا الشروع في تناول السمات النبوية الكبرى للنص القرآني - الحديثي في سياق تلقفه من جموع القراء والمفسرين والمؤولين والمجتهدين وغيرهم، أي (وهنا معقد المسألة) في عملية تموضعه اجتماعياً وتاريخياً وتراثياً، وتنشيطه على أيدي الفرق والاتجاهات والمذاهب والأحزاب، وجموع المسلمين عموماً.

إن هذا يشير، ضمناً ومن طرف أول، إلى أننا - لاعتبارات تتعلق هنا بمستوى أدوات البحث المتاحة وبآفاقها - سنركز مبدئياً باتجاه «الثقافة العالمية»، دون إغفال ما قد يسمح به ذلك الأخير (البحث) من استكشاف ورصد حقل آخر من «الثقافة»؛ كما يشير، من طرف آخر ضمناً وإفصاحاً، إلى أن أسئلة ومسائل من النمط اللاهوتي، كالتى طرحها المعتزلة والحنابلة مثلاً والمتصلة - مثلاً - بـ «أصل القرآن» كلاماً ومعنى، لن تشغل حيزاً في بحثنا هذا إلا بقدر ما تتعلق باستراتيجية البحث الذى وضعناه نصب أعيننا هنا؛ نظراً إلى أن العملية، كما أعلن تواتر، تتمحور في النظر إلى النص المعنى في قوامه الاجتماعي البشري، أي في إطار الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التى ظهر فيها وأثر - بنحو أو بآخر - في علاقاتها ومتغيراتها ونزاعاتها وآفاقها الخ.. ومع ذلك، فإن تلك الاسئلة والمسائل إذا ما ظهرت - وقد ظهرت فعلاً - فإن ظهورها لن نواجهه من حيث هي، أي بتماهيتها اللاهوتي الميتافيزيقي، وإنما من حيث مدى اندراجها في عملية التموضع تلك، وانخراطها فيها، بمعنى منهجي ما وباتجاه نظري ما. وأخيراً نود الإشارة إلى أن حقل التموضع الاجتماعي البشري للنص القرآني (والحديثي)، الذى نجعل منه، هنا، موضع بحث لنا، سيظل داخل المستوى الديموغرافي العقيدى الاسلامي، أي ضمن حدود من أعلن من الأفراد والجماعات انتماءه للاسلام كنسق ديني اعتقادي أولي.

# الباب الأول

مشكلات منهجية وتاريخية تأسيسية



## إشكالية العلاقة بين النص والواقع

### 1-

#### حدود العلاقة بين الوهمية والواقع أو

#### من الوهم السلفوي الى الوضعية الاجتماعية المشخصة

تنفرد الذهنية السلفوية (أو الاصولوية كما سنلاحظ لاحقاً) المؤسسة ابيستيمولوجياً على المصادرة على التاريخ إيماناً — وهي الذهنية التي تنطلق منها القراءة المهيمنة راهناً للنص الديني الاسلامي والتي أتينا على بعض مسائلها وأوجهها في الجزء السابق من «مشروع الرؤية» - عن الذهنيات الأخرى الكامنة وراء القراءات الأخرى للنص المذكور، بأنها تقدم نفسها، بوضوح ودون غمغمة، بمشابتها دعوة ملحاحة إلى إحداث قطيعة تامة مع الوضعيات الاجتماعية المشخصة التالية على مرحلتين ذلك النص، النبوية والراشدية. فهي تبشر بتكسير السياقات الاجتماعية والتاريخية والتراثية للزمكان، وبإحالتها - اختزالاً وتكثيفاً وتفرداً - إلى واحد منها، هو الماضي الاسلامي الباكر، في يفاعته المحمدية (والراشدية) تحديداً وخصوصاً، بدءاً بالهجرة إلى المدينة عام 622، وانتهاء بموت الخليفة الرابع علي بن أبي طالب عام 661. وإذا وضعنا في الاعتبار أن الذهنية المذكورة هي التي تنطلق

منها القراءة المهيمنة راهناً للنص الديني الاسلامي، فقد تعين على الباحث أن يرى فيها واحداً من مداخل كبرى وذات خصوصية بارزة إلى المعالجة المنهجية للعلاقة بين النص والواقع في حقل الفكر الديني الاسلامي.

ان ذلك الاسلام، من منظور السلفية، حيث يوضع ذلك الموضع، فإنه يفسدو أكثر من ذاته أولاً، وأكثر من ذاته وذوات الازمنة كلها مجتمعة - ثانياً. ذلك لأن الماضي المذكور - بحسب الموقف المعني - ليس هو الماضي الواقعي المشخص والمندرج في حركة الوجود الكلية، بل هو ما يتعالى على هذه الحركة تعالياً يجعله يتصل منها وينسل من طرف، يعلن نفسه محوراً كلياً وشاملاً لها من طرف آخر. وهذا، بدوره، ينطوي على مفارقة وجودية ومنطقية، لا يمكن التحلل منها إلا من موقع ذلك الموقف المحدد بالمصادرة على المجتمع والتاريخ والتراث.

وإذا كنا نلاحظ أن بنية «الحقيقة»، التي تنطلق منها تلك السلفية، مغلفة باتجاه ذاتها، أي لا تتأثر من محارجها بل تدينه بوصفه «ضالاً»<sup>(1)</sup>، فعلينا تبين أن انغلاقية هذه البنية تتجسد - وفق الذهنية المعنية - بما تعتبره «انغلاقية» ذلك الماضي حيال لاحق، أي مستقبله. وهذا يقودنا إلى اكتشاف تلك الذهنية في معقدها الاصطلاحي من حيث هي، حقاً، «سلفية».

إن السلفية تفصح عن آلتها، من حيث هي موقف ذهني (ايدولوجي) وهمي يُنتج نفسه ويعيد انتاج نفسه، تباعاً، عبر السلفوي القاصر معرفياً. أما هذا القصور المعرفي فيبرز حيال إدراك الوعي بالعلاقة الواقعية بين الاجتماعي المشخص ومنتجاته الذهنية، بين الموضوع المؤنسن والذات الموضعة، بين المدلول والدال، والواقع والفكر، بين المشخص والمجرد، والداخل والخارج، والسابق واللاحق، وأخيراً بين التكوّن (أو التشكّل) والتطور. وعلى هذه الطريق الملتوية، يطاح - على يد ذلك السلفوي - بما هو

(1) - من هذا الموقع الكهنوتي المخلق، يعلن يوسف القرضاوي «أن أساس الإيمان الديني أن يعتقد المؤمن أنه على حق، وأن مخالفه على باطل، ولا بحاملة في هذه الحقيقة». (يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف - دار الشروق - الطبعة الثانية 1984، ص 40).

قائم بين ما يعتبره «الحقيقة» المصلحة والمصلحة المتدى الوجود ولتتهاه وما يسهما من طرف، وبين تشخصها الاجتماعي وتوصعها التاريخي والتراثي من طرف آخر. سه أن هذه الإطاحة إذ تتم، فإنها تتم تحديداً في ذهن لسلفوي ذي النسيج الوهمي، وانقبع - رغم ذلك أو بفضل - وراء الحدث الواقعي. فإذا أعلن هذا السلفوي أنه يطمح إلى تحقيق هدفه الاستراتيجي عبر «إقامة» علاقة بيه وبين «الإسلام الباكر»، على نحو مباشر وغير متوسط، أي على نحو يستعد فيه، إدانة وتديداً أو تكفيراً، «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، التي ينتمي إليها هو نفسه بوصفها تحديداً لـ «القناة» التي لابد من المرور بها لـ «الوصول» إلى ذلك الإسلام، فإنه يكون قد كرس زيفين منطقيين وتاريخيين اثنين، يفصحان عن نفسيهما على نحو تضائفي. أما الأول فهما متعلق برؤيته إلى الماضي (الرؤية لسلفوية - الماصوية)، في حين يتصل الآخر بـ «المصطلح» الخصوصي، الذي يُطبق عليه هو نفسه (مصطلح السلفوي) (1).

\* \* \*

وعلى هذا، الآن، أن نخصص حديثنا أكثر، حيث يتعين علينا مقارنة إواليّة لا اعتقاد السلفوي، بما هي مصدرٌ مُسمّى هذا الاعتقاد. إن مقارنة أولية حذرة لعملية المذكورة (أي انتاج الوهم السلفوي وإعادة انتاجه وفق علاقة وهمية إيهامية يعقدها مع أبعاد الوجود ارمائية لأفقية لثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، وكذلك مع بعده الرابع العمودي، أي العمق المكاني) من شأنها أن تفصح عن أن تلك لإواليّة تتركز إلى قاعدتين أساسيتين كبيرتين. أما هاتان فتظهران في معظم الكتابات السلفوية، المعاصرة خصوصاً، وتعود - بواحدة منهما إلى الأخرى، كما

(1) - على المستوى الإنساني السلوكي، «يلاحظ أن عنصر الاعتزب يمررها حيلة ضرورية لتشوش واضطراب وتزييف العلاقة بين تصورات الإنسان لسلفوي من طرف، وبين واقعه وممارسته العينية من طرف آخر». أما الخصلة الذهنية لتلك «فتتمثل في الاعتقاد بأن أصور لواقع تعود إلى الأسلاف، أو تلك الذين مسكود بناليب الأعراف الأحياء» (صلى نرسى من لثرت إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية بيروت العربي - الطبعة الثالثة، بيروت - دمشق 1979، ص 194)



تمثل معها وجهين لموقف واحد. القاعدة الأولى تقوم على الاعتقاد باسترداد الماضي الإسلامي الباكر، وإعادة تده في العصر الراهن، الذي يطلق منه السلفوي، وذلك بمعنى تطبيقه مكرراً في العصر المذكور من حيث هو (أي الماضي المعني)، وليس من حيث هذا العصر. هذه القاعدة تتضح، والخار السلفوي كذلك، عبر التصور بانقياد الحاضر للماضي انقياداً بنويباً ووظيفياً، أي بصيغة تجعل من هذا الأخير (الماضي) محور الوجود، على عواهنه، بما في ذلك محور الحاضر المعني: إن الماضي الإسلامي الباكر - وفق ذلك - لا يُعَمَلُ على الحاضر الكيفية المنهجية لطرح أسئلته فحسب (إذا أقر بأن هذا الحاضر ينتج أسئلة خاصة به ومن ثم إذا غُضِّ النظر نسبياً عن أن أسئلته هي أسئلة الماضي تماماً)، بل يحدد، أيضاً وبالقدر نفسه، كيفية استنباط الأجوبة واتجاهاتها المنهجية والنظرية.

وهنا، تتوقف الحركة العقلية المستنيرة عن فهم الواقع المتغير موضوعياً، كما في ذلك الحركة الاجتهادية ذاتها، لتي تعود - والحال كذلك - مُطاردة في المنظومة الإيديولوجية السلفوية<sup>(1)</sup>، وذلك بصيغ متعددة تعدد تونات هذه الأخيرة المحتملة. وقد

(1) - لم يعد التاريخ الإسلامي وجوداً من مثله هذه اللحظة الاجتهادية ودفع عنها، مشككاً - بذلك - بمصادقية بسببية عموماً، وراضعاً إيماناً - من حيث لأساس - مرصع «فكر رائف وملتبس». فمن الرجال الذين واجهوا هذا الموقف، يبرز أحمد خال (1817 - 1898)، وذات صمم مشروع إصلاح في هذا القرن التاسع عشر، - طرح فيه رؤية اسلامية اجتهادية، فقد كتب ما يلي، رعباً يقول، وكذلك ملامساً - وإن ضمناً - جذلية الفكر والواقع: «إذا لم يكن بيننا رجاء الاجتهاد، فكيف يمكن أن نجد اخلول للمشاكل الجديدة؟ هل يجوز أن نُحيل القضايا المتعددة إلى المجتهدين في لعصور التي لم تشهد هذه الأعماط من المنككلات؟ فلابد من مجتهد في عصرنا اليوم». (عن: السيد رحيد أحمد - السيد أحمد بخان ورؤيته للدين؛ صمم مجلة 'ثقافة عهد'، مجلد 4، العدد 3، نيودلهي 1990، ص 171). وقد يلاحظ أن أحمد - بن، في موقفه ذلك، - يلامس - صمناً - فكرة «مجدد المائة» الإسلامية. بيد أن هذه الفكرة لم تسلك دائماً المسلك الذي اريد لها. فمقتضى مطلبها المباشر، الذي هو: أن يبرز في كل قرن من الزمن من مجدد لإسلام، ويفتح آفاق جديدة أمامه. فلو قد حُوسبت الفكرة المذكورة إلى قمار ايدولوجي في أيدي المدهضين لتجديد «الاجتهادي» أو الناصر إلى جمعه مرتبة بالسلطة السياسية المهيمنة، بحيث أفصى ذلك إلى تقديم أداة جديدة على مقولة «الاسلام الرسمي»، ومن ثم على نعمة الابدولوجيا الدينية للسلطة السياسية المهيمنة، صمم شرط تاريخي معين. ولعل الموقف الذي اتخذته حسن الزاوي من جعفر عمري، يقدم مثلاً واقعاً على ما نحن بصده. فقد «أبى الدكتور الزاوي على نفسه إلا أن يسحق بركب عمري وهو يلهث، حتى وده ذلك اللفظ - يحق في مدينة واد مدي ليطلق على عمري سم -

تكون الصيغة التالية، التي يقدمها سيد قطب، كثرة محاولة للاحتواء بـ «المقدس»، ودلائل انتفاخ على الواقع البشري فالكتاب المذكور يطرح التساؤل التالي ويحسب عنه، كما يلي: «أليست مصلحة البشر هي التي تصوغ واقعهم؟... إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزله الله، وكما بسغه رسول الله (1)».

ومن الأهمية البالغة أن نتفحص ما يقع خلف تلك الصيغة «القطبية» من فهم لعلاقة بين «المصلحة» و«شرع الله»، أو بين «الواقع» و«النص». هاهنا، قد يبرز المبدأ التاليان في مقدمة ما يفكر فيه، على هذا الصعيد.

أما المبدأ الأول فيقوم على إنكار أولي لاحتمال وجود علاقة ما بين النص والواقع من طرف هذا الأخير (أي الواقع) وبحوافر منه. ذلك أن ما يُقرّ به - في هذه الحال - وما يُشدّد عليه، على نحو إطلاقي، يتمثل بالقول بوجود مثل تلك العلاقة من طرف النص وبحوافر منه، ليس إلا ويسوغ ذلك، عادة، بمسوعات «مسطقية» وأخرى دينية لاهوتية، يفهم من الأولى أن «القطعي والظني في الإسلام كفيلا أن بتحقيق التغطية الشاملة لكل المستحدثات (وأن) سعة دلالات الفاظ النص قادرة على استيعاب كل شيء» (2).

كما يفهم من الثانية أن «مصلحة البشر» مضمنة في «شرع الله» أساساً، كما وضع ذلك ترواً من نص سيد قطب (3).

---

(بحد المائة)، (ضمن مقال لنصور أحمد، بعنوان: الدين وسياسة في السودان... الرحلة من أيلول 83 إلى نيسان 1985 جريدة الحياة، الأربعاء 23 حزيران 1993).

(1) - سيد قطب: معالم في الطريق - القاهرة 1968، ص 96.

(2) - محمود العكام: من حوار معه حول - العمنة، السلطة، الشكاية الديمقراطية (2)، أداره محمد جمال بدروت، مجلة (الحرية، 22-28 نيسان 1990، ص 43).

(3) - على هامش ندوة «الثورات وأفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - عدون من 3-8 فبراير 1992»، تضمنت جلسة مفتوحة بين عمد من المشاركين حول قضايا الإسلام والعصر. ونعني على مدخلية قدمناها في هذه الجلسة حول العلاقة بين النص القرآني والواقع، يعلن لكاتب الإسلاميين مصطفى البغا بلهجة فيها الكثير من الاستحقاق والحق: ما هذا الحديث عن نص وواقع، وواقع نص؟ إن القرآن الكريم ليس بحاجة إلى مثل ذلك، لأنه رباني، ومن ثم فوق الواقع.

وإذا كان ذلك المبدأ الأول لا ينفي، من حيث الأساس، إمكانية ظهور «اجتهاد» أو تأويل يعمل الفقيه أو المسلم عمومًا بمقتضاها على تطويع الواقع لنص، بغض النظر عن اعتقادهما بأن الأول تسع لثاني تبعية مطلقة بارجحة أو بغيره، فإن المبدأ الثاني يطلق من أنه «لا اجتهاد فيما فيه نص». أما هذا الأخير فيتمحور حول فكرة تقوم على ليس والمفرقة، وهي أن «الاجتهاد» يجد حدوده عند الإقرار بوجود أو بعدم وجود «نص» يُحتكم إليه. فإذا ما وجد مثل هذا النص، فليس من احتمال للاجتهاد. أما الليس والمفرقة في تلك الفكرة فيتمثلان، أولاً، في أن ذلك «النص» الذي يعتقد أنه «الحكم»، هو نفسه خاضع للاجتهاد (والتأويل)؛ كما يتمثلان، ثانياً، في عدم إمكانية المطابقة التامة - بالاعتبار الإسلامي التوسيدي - بين فهم النبي محمد للنص القرآني من طرف وبين مقاصده ودلالته «لاهية» من طرف آخر. ذلك لأن انفور مثل هذه المطابقة، يقضي إلى انتهاك تصور التوحيد الإسلامي. ومن ثم، فإن مبدأ رفع الاجتهاد غير وارد أبداً، خصوصاً وأن هذا المصطلح (أي الاجتهاد) - بسببه هذه - أمر مختلف عنه، في حالات كثيرة، ويدخل - بالتالي - في دائرة لاجتهاد نفسه<sup>(1)</sup>. من هنا، يبرر احصاب السلفوي المستند إلى مبدأ المعني ثباته حصراً يقوم على المكابرة وانتعت في النظر إلى «الماضي الإسلامي»، وفي قاعدته الوهمية المهيمنة على اعتقاده بإعادته وجعله بديلاً عن «الواقع»، كائن ما كان هذا الأخير.

وقد عالج الشاطبي مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» بكثير من الخصب النظري، ولكن كذلك بغير قليل من التناقضات المنصقية. فهو يضع موضوع بحثه بصيغة من يعلى بتالي: «قد وجدنا من النوارل والوقائع المتجددة ما لم يكن في الكتاب ولا في السنة نص عليه، ولا عموم ينتظمه، ون مسائل الجدل في الفرائض. وسائر مسائل الاجتهادية التي لا نص فيها من كتب ولا سنة: فأين - الكلام فيها؟ فيقر في

(1) طر مع المفاصلة: نصر حامد أبو زيد - نقد احصاب السلفي - الطبعة الثانية، القاهرة 1994، ص 125 - 36 .



جواب: أولاً إن قوله تعالى: (اليوم اكملت لكم دينكم) إن اعتبرت فيها الجزئيات من المسائل والنوازل فهو كما اردتم، وبكر المراد كلياتها... نعم، يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً بنصر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد ابصت ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها... ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه. ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم...، فإنما المراد لكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها مالا نهاية له من نوازل» (1).

فالمسألة، هنا، تتحدد بالعلاقة بين الكلي والجزئي، وذلك من موقع رؤية منطقية صورية تأخذ الحدين المذكورين على محور يتطابق فيه اللاحق مع السابق تطابقاً لا يخرجهما عن جنسهما، كلي وجزئي. وتعبير آخر، يمرر الكلبي، هنا، مطلقاً في كليته، والجزئي مطلقاً في جزئيته، دوماً احتمال لا تنقاص الكلي من كليته مع تقدم الزمن، وتحول الجزئي إلى كلي من عهد جديد. تجاه ذلك، تبرز الملاحظات المهجيتان المنطقيتان التاليتان:

1 - لما كانت «الجزئيات» اللاحقة منتمية إلى حقل معرفي وسوسيو تاريخي جديد غير ذلك الحقل الذي انطلقت منه جزئيات سابقة، فقد صح القول بوجود حقول معرفية وسوسيو تاريخية متميزة نوعياً - ابيستمولوجياً -؛ وإلا فإن وقوع في خلف منطقي أمر لا مندوحة عنه، ويتحدد بالقول باستغراق كلي ما لكل الجزئيات السابقة والراهنة واللاحقة، فرداً صح هذا المبدأ على الصعيب - الانطولوجي (الوجودي)، فإنه لا يصح على الصعيب المنطقي المعرفي؛ نظراً إلى أن هذا الأخير يقوم على الإقرار بأنظمة معرفية مفتوحة وافترضية.

2 - لقد حدث - على امتداد التاريخ الاسلامي العربي - أن ما اعتبر هناك كلياً

(1) - أبو اسحاق ابراهيم الشافعي: الاعتصام تعريف محمد رشيد رضا (مجلد 1)، الجزء الثاني، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ص 305.

مطلقاً (وهو النص القرآني)، كان دائماً عرضة للمساءلة والتأويل والتفسير والاجتهاد، بحيث إنه - في حالات كثيرة - كان يدفع باتجاه التماهي مع ما عتبر جزئياً خاضعاً للتحويل والتغير.

ونستنبط من ذلك أن المبدأ القائل بـ «الاجتهاد فقط فيما لا نص فيه» هو نفسه أتى نتيجة فعل اجتهادي معين، وأنه - من ثم - خاضع للاجتهاد بكل معنى الكلمة؛ مما يتضمن ما أتينا عليه من قبل، وهو أن مبدأ رفع الاجتهاد أمر غير وارد أبداً؛ ومن ثم، فإن السلفية تمثل حالة ذهنية غير قابلة أبداً للتحقق. وهذا، بدوره، يفضي إلى وضع «الثابت - الإيسنيم» السلفوي، الذي يستند - أساساً - إلى مبدأ التطابق التام بين الكل والأجزاء وبالتالي إلى مبدأ نفي الاجتهاد فيما فيه نص، موضع تشكيلك ودحض. فإذا ما انطلق من مثل ذلك «الثابت» بغية استنباط كل متغير منه، فإن معادلة الثابت إصلاً واستغیر إطلاقاً ليس بوسعها أن تنتج أكثر من علاقة تبعية ذيلية لا يمكن تفسيره وجودياً. أما تفسيرها الممكن فهو تفسير ذو نمط عقادي يمتح من مرجعية ایمانية ميتافيزيقية.

وقد لا يكون من الصعوبة أن نتبين اللحظة بوهمية الكثيفة، التي تحترق المبدأ المنوره به في عمقه وسطحه. فهي (أي هذه اللحظة) تظهر للعيان، حين يتضح أن الرعة في استرداد الماضي الإسلامي وفي إعادته ضمن العصر الراهن، على النحو المحدد آنفاً، ليست إلا نزوعاً وهمياً منطلقاً من هذا الراهن نفسه ومشروطاً به. وهنا، من موقع هذه الشرطية وذلك المنطلق، يفصح الماضي الإسلامي عن شخصه متجسداً بشخص الراهن ومعيناً عبر بنيته. ومن ثم، إذا كان الراهن، هنا، «دخلاً»، أي بنية داخلية، والماضي الإسلامي «خارجاً»، أي بنية خارجية، فإن هذا الأخير يعلن عن نفسه لدى ذاك (أي الداخل) من موقعه وموقع خصوصيته، وكذلك وفق نوافظه واحتمالاته البنيوية واتجاهاته ونزوعاته الوظيفية. وعلياً أن نضيف أن ذلك إذ يتم، فإنه يتم عبر إعادة تكوين الماضي المذكور، بنيوياً ووظيفياً، في ضوء الراهن، ليتحول - في سياق ذلك وفي ناتجه - إلى وجه من أوجه واحتمال

من احتمالاته واتجاه من اتجاهاته. إن «الخارج» يغدو ويصير «داخلياً»، يعيش فيه ويعبر عن نفسه به، أي بالمشكلات واهموم والآفاق المكونة له والمستنبطة منه (من الداخل).

وإذا صح ذلك، فإنه يكون قد فعل فعله. بمقتضى جدلية السابق واللاحق، التي بموجبها يتواصل هذا الأخير مع ذاك، كما يتواصل. فهو يتواصل معه، لأنه امتداد به (معنى التكون الذي يجسد تشابكاً بين الماضي والحاضر وما بينهما عمودياً وأفقياً، ومعنى التطور الذي يجسد احسم النسبي في ذاك). ولهذا، لا يمكن للشأن أن يفسر بمعزل عن الأول: تفسير اللاحق بالسابق. ورنه يتواصل معه، لأنه قطعة نوعية معه تتجاوز تحديده بمثابة امتداد لذاك أولاً، وتضبطه في هويته الجديدة التي يجسدها ونجسده ثانياً: تفسير اللاحق باللاحق ذاته. ومن مرفق هذا التفاصيل النوعي، يصبح اللاحق، أيضاً، محولاً بتفسير السابق تفسيراً ينطلق من مستويين اثنين، يحددان - في أساس الأمر - نواظمه هو ذاته (أي اللاحق) وآلياته واحتمالاته البنيوية، وكذلك اتجاهاته ونزوعاته الوظيفية. أم مستوى لأول فيتمثل في النسيج الاجتماعي والاقتصادي والسيكولوجي الأخلاقي وثقافي بعام ذلك اللاحق (أي الراهن)، في حين يفصح المستوى الثاني عن نفسه بصيغة الأدوات المعرفية التي تكونت، حتى حينه، والتي يتطلق منها ذلك الأخير باتجاه السابق.

وعلى هذا، فإن ما يبرز أساسياً، هنا، يكمن في النظر إلى اللاحق مضبوطاً بما تتوضع عليه، من الآن فصاعداً، بالحد الاصطلاحي «الوضعية الاجتماعية الشخصية». أما ما تقوم به هذه «الوضعية» فيتمثل في أنها تعبر عن منظومة من العلاقات والمؤسسات السوسيوثقافية واقتصادية، التي تحدد بدورها وتضبط - بصيغ أولية وعمومية - شبكة الأفعال وتأثيرات والمؤثرات المتحدرة عن النشاط المنهجي المعرفي والايديولوجي ولسياسي للأفراد والجموعات في مجتمع ما ومرحلة تاريخية ما؛ مما يشير إلى أن تلك المنظومة تمثلت - عبر شبكة الأفعال والتأثيرات والتأثرات المذكورة - إمكانية التحكم، إصماراً أو إفصاحاً أو كليهما معاً، في



مستويات ذلك النشاط وفي معياريته التي ينصوي عليها.

من موقع ذلك وفي ضوءه، يعدو من احتمال أن نقول بأن التوجه إلى الماضي مشروط بضوابط الوضعية الاجتماعية المشخصة، لمنطلق منها؛ مع الإشارة الثانية، وهي أن هذا «الماضي» نفسه انتمى - في حينه - إلى وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة. وهذا يقضي إلى أن العلاقة بين الماضي والراهن ليس بوسع الباحث اكتشاف حدودها واتجاهاتها بعيداً عن اكتشاف حواملها الاجتماعية، أي - هن - الوضعيات الاجتماعية المشخصة، لتي تكونت فيها وتبلورت واكتسبت آفاق تحركها واحتمالاته.

أما القاعدة الثانية، التي تركز إليها إوالية الاعتقاد السلفوي، من حيث هي سيج إيديولوجي وهمي ينتج نفسه ويعيد انتاج نفسه؛ فتقوم بالإعتقاد بإمكانية النكوص إلى الماضي الاسلامي (الباكر حصوصاً) والعودة إليه، على نحو يظهر الحاضر فيه لحظة من لحظات الانحدار والانحراف عن هذا الماضي. وعبر مزيد من الضبط والتدقيق للموقف، نلاحظ أن هذا الأخير يرتد إلى التصور الإسلامي دي النزوع السلفوي حول «التاريخ»، وينطلق منه. فالتاريخ، بمقتضى ذلك، يتمثل في حركة ثلاثية الأبعاد، يكون الثاني منها (وهو الاسلام) هدفاً للأول (وهو ما قبل الاسلام - الجاهلية) وطموحاً لبوغيه، في حين يتجلى الثالث (وهو ما بعد الاسلام) بصفته خروجاً عن الثاني وانحرافاً. أما البعد الثاني - وقد حددناه بالاسلام - فهو ذاك الذي يمثل جُماع القول في الوجود، جوهرأً وكمالاً وقدسية. وعلى هذا، فإذا كان الأمر، على صعيد القاعدة الأولى من إوالية الاعتقاد السلفوي، قد تحدد بتصوير استجلاب الماضي الاسلامي وإعادته في الحاضر الراهن (راهن السلفوي) عبر خلق «دوبة اسلامية» أو «مجتمع اسلامي» محال من «الجاهلية المعاصرة»، «جاهلية القرن العشرين»، بتعبير السلفوي نفسه، أي على مثال لمجتمع الاسلامي الباكر، فإن القاعدة الثانية من هذه الإوالية تتمثل في نكوص ماضوي إلى الماضي الاسلامي المعني، عبر التأكيد على ضرورة الانحراط في مواقف المجتمع الاسلامي الباكر

وتصوراته ومشكلاته وحلوله وتوجهاته المرحلية والاستراتيجية، التي جسدت المثل العليا «لثامة - تصور التعامية» لمجتمع البشري عموماً وإطلاقاً، بالرغم من المحدودية الجغرافية والتاريخية لمصدره، الممثل بذلك المجتمع الاسلامي الباكر (1).

وفي هذه الحال الثانية، يغدو الاتجاه الأساسي ماثلاً في استحداث وضعية روحية جوهرية، تُحيل إلى المواقف والتصورات الخ... المذكورة آنفاً، طلباً لـ «مَدَّها»، وتخصناً بها ضد كواييس الحاضر «المنحرف»، دينياً واجتماعياً وجنسياً وأخلاقياً الخ... وعلى هذا الصعيد، لا يكون الأمر متعلقاً بالدعوة إلى إيجاد مجتمع اسلامي أو دولة إسلامية، بقدر ما ينحصر - في أساسه وعمومه - في تحقيق الإحتماء بتلك المبادئ والمثل، وبما يُنسج حولها من تخصين ذاتي وبلوغ لأهداف لإسلام «الأول الصحيح». ومن الملاحظ أن هذا الموقف غالباً ما يطلق من حاجات فردية، أو فتوية متشظية فردياً، لتحقيق خلاص فردي، قد يؤدي إلى صوفية بصرية أو طقوسية، أو إلى كليهما معاً. لكنه ما إن يتجاوز هذا الطابع الفردي أو الفتوي المتشظي فردياً، حتى يجد نفسه أمام احتمال التحول إلى موقف عمومي منظم سياسياً عقيدياً قد يدعو إلى تكفير الدولة (الحكومية) أو المجتمع (الجاهلي) مع هذه الدولة، وذلك على نحو طردي مع ابتعاد قادة هذا الموقف ومنظّميه عن السلطة لسياسية انقائمة (2).

وحديث بالتنويه إلى أن كت القاعدتين، أمّتي عيهما والتين ترتكز إليهما إواسة

(1) - يكتب هنري كوربان في كتابه (تاريخ الفلسفة لاسلامية - ترجمة بصير مروه وحسن قيسي ومراجعة لأمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت 1966، ص 43 - 44)، محدداً الموقف الاسلامي (السلعوي هنا) من التاريخ، على نحو يلتقي مع ما قدمناه في هذا السياق: «ظل يتحرك (الموقف المعني)، بحركة مزدوجة في بعد عامودي: إنها حركة تقدم من (المبدأ) وحركة رجوع نحو الأصل (المعلا)، ذلك أن تصور هي في المكان وليس في الزمان، ولم ير مفكروا الجاه تطور لعالم انجماً اقلياً مستقيماً وانما رآه في صعود. ماضي ليس وراءنا وانما هو (تحت أقدامنا) وعلى هذا محور تدرج (معاني) الإيماءات الالهية، التي هي معان تتعلق بتسلسلات (خلود) روحية، وعلى مستويات تفتح على ما وراء التاريخ من أولاه».

(2) - يرى صر حامد أبو زيد في «نقد الحبيب السيبي» معطيت مقدمة سابقة، ص 71، أن «الكفر ظل ممداً بحيث للحضاب الديني - السلعوي هنا - يكمن ويظهر حيناً آخر، اعتماداً على قرب المتحدثين به أو بعدهم من جهر السلطة».

الاعتقاد السلفوي، تظلالان في حركتهما الكمية الإجمالية - مشروطتين بالإطلاق من اوضاعية الاجتماعية المشخصة، المهيمنة في المرحلة التي يعيش ضمنها السلفوي. وإذ كنا أعلنا أن تلك الإروالية تفصح عن شخصها بصيغة ببيان ايديولوجي وهمي ينتج نفسه ويعيد إنتاج نفسه، فإنه علينا - الآن - أن نضيف أن ذلك يتم بتدخل من اوضاعية الاجتماعية المشخصة إياها، وفي ضوء احتياجاتها واحتمالاتها. ونضبط هذه المسألة بالإشارة إلى أن اوضاعية المذكورة تُملئ نفسها، على نحو أو آخر، على تلك الإروالية وتوجه احتمالاتها وآفاقها عمومًا واجمالًا، بحيث تغدو عملية الإنتاج السلفوي لوهمي وإعادة إنتاجها لحظة من لحظات التعبير الذاتي فيها (أي في اوضاعية إياها).

ونعله من قيل إثراء هذه لمعاجة أن نأتي على رأي للمستشرق الفرنسي بوي عارديه، يتصل بما نحن بصدده. وقبل إيراد هذا الرأي، يمكن ملاحظة أن فريقاً غير ضئيل من المستشرقين ينظرون إلى «الإسلام» و«المسلمين» على أن كلا منهما يمثل بناءً موحدًا ومتجانسًا؛ مما يختزل لوحة البحث بلون واحد، يغيب الألوان الأخرى المحتملة. إن بوي عارديه هو أميل إلى هذا الموقف، حين يصرح لتساؤل لتالي، في ضوء قول لجاك ماريان هو أننا - على صعيد الإسلام - نتحدث عن «مثل تاريخي عياني»:

«ألا يمكن أن تكون أمة انبي بالنسبة إلى المسلم (مثلاً أعلى يقع ما وراء التاريخ وعيانياً)؟ مثلاً أعلى: لأن الأمة هي واقع، ولكنها لا تتحقق كلياً على صعيد اواقع أهدأ. إنها تظل قائمة في المؤمنين وبجهودهم كمثال يحاول أن يتجسد في حياتهم جماعية، والاجتماعية والشخصية والعلائقية.... وهي أيضاً حقيقة تريد أن تتر من في التاريخ الوقائي للناس، علماً بأن هذه الوقائع المحتملة لا يمكنها على الإطلاق أن تتحقق فيها (أي في الأمة) ولكن عليها (أي الأمة) أن تحكم على التاريخ وأن تعطيه معناه (ومن هنا يجري الكلام عن ما وراء التاريخ) (1)».

(1) بوي عارديه - التاريخ، حضور الإسلام منذ بدايات وى عصر الحاضر. (ضمن: محمد أركون وبوي عارديه - الإسلام، الأسس والفرد: ترجمة عبي المقلد، دار الشؤون بيروت 1983، ص 17-18).



ن مثار النقد في هذا الرأي يكمن في اسطر إلى «المسلم» من حيث هو بنية عقيدية واحدة، غير متميزة وغير مشخصة سوسيولوجياً وتاريخياً، أو على الأقل غير قابلة لاحتمال وجود أنساق عقيدية متعددة ضمنها، في إطار «الإسلام» الواحد عموماً ومعنى أولي. فأن تكون «أمة نبي» مثلاً أعلى، مجسداً بأن الأمة «هي واقع» دون أن تتحقق تلك لأمة أو هذا الواقع أبداً، أمر يمكن أن يبرز في أوساط المسلمين غير الناحين - بالاعتبار المنهجي على الأقل - بحراً سلفوي (ماضوياً). ذلك لأن المسلم السلفوي ينطلق أساساً، من مثل الحديث النبوي الشهير به «خير القرون»، الذي سنأتي عليه في سياق لاحق، والذي يرى في «عهد لنبي» خير القرون (العصور)، بإطلاق. ومن ثم، فـ «المثل الأعلى الإسلامي»، لمصروح إلى تحقيقه على نحو ما بحسب السلفوي المسم، هو هذا العهد، الذي هو - في لوقت نفسه - تجسيد للمثل المذكور وتشخيص له. ومن هنا، ينشأ هذا التوتر الملحاح، الذي يتحدث عنه غاردييه في شخص السلفوي ما بين مثال يعتبره مطلقاً وواقع مغيوش مُحْبِطٌ ومَحْطٌ.

فمع الظهور المطرد لاستحالة تطبيق ذلك «المثل لأعلى المنصرم» من قبل السلفوي (وهي استحالة متحدرة من أن الماضي لا يتكرر أبداً، مهما كانت صيغته وأشكاله، وإنما يمكن معنى أولي وبالدرجة الأولى استسهامه أو تنييه أو عزله وظيفياً من موقع احتياجات الوضعية الاجتماعية المشخصة، البنيوية والوظيفية وضمن حدودها وضوابطها)، وكذلك مع الإخفاق المطرد في التعامل مع الواقع الذي يتأبى على الإكراه والعسف ولوي العنق، كان السلفوي المسلم يصر، أكثر فأكثر وبحكم آلية عتقاده، على العودة إلى «الماضي الذهبي»، يستمره بمرارة الشعور بالإخفاق، ويستعذب التوتر المتصاعد - دون حدود تاريخية - بين المثل الأعلى المنصرم والواقع لمغيوش. وهو، بهذا وذاك، ينظر إلى «الماضي» المعني ليس بوصفه ضماناً للمستقبل<sup>(1)</sup>، مستقبه المعنق، فحسب، بل كذلك بمثابته تكئة له

(1) - لوي غاردييه - المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص 18

وعزاءً حين يتصاعد اللاتوازن والاضطراب في شخصه.

ويلاحظ أن هذه الحال تستين لنا برور أكبر وشمول أوضح، حيث ننظر إليها في ضوء كونها ظاهرة جمّعية (فتوية أو شريحية أو نحوية أو طبقية الخ..). فهي، هنا، تنطوي على دلالة تاريخية واجتماعية نموذجية، في شخصيتها الجمّعية، وفاعلة مؤثرة، في حضورها الاجتماعي، الذي قد يكتسب - في أحوال معينة - بعداً دانياً (تكفيرياً) يتمحور المجتمع الإسلامي بموجبه بين كل اجتماعي كافر من جهة وبين أفراد المنظور إليهم عينياً وعلى نحو فردي من جهة أخرى<sup>(1)</sup>.

ومن طريف الأمر أن ذلك السعد التكفيري المختص ينطوي على طابع تناقضي فصيح. فالسلفوي التكفيري في دعوته للعودة إلى الماضي الإسلامي في «بكارتة وصفائه»، يكفر من لا يستجيب لدعوته هذه أو يردقه أو يصير إبه منحرفاً، مستباحاً - بذلك - لقيم الرئيسة التي دعا إليها ومارسها فريق كبير من المسمين الأوائل المنحدرين من ذلك الماضي، وخصوصاً قيم التسامح والحوار المفتوح والاقرار بالآخر<sup>(2)</sup>. وهنا يجد السلفوي التكفيري نفسه أمام ضرورة فهم «ذلك الماضي الإسلامي» مجسداً ومشخصاً في «الماضي الذي ارتضى التقليد بدلاً عن الاجتهاد، واكتفى بالتكرار بدلاً عن الابداع». وإذا ما ظهر الماضي الآخر ذو القيم المنوه بها تواتراً في الخطابات السلفوي المذكور، فإنه يظهر «في معرض انتفاخر والزهو على العقل الأوروبي وحضارته المادية التي أقامها على ما استفادته من العقل الإسلامي»<sup>(3)</sup>.

(1) - انظر: النص الكامل لأقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية بمصر - ضمن رفعت سيد أحمد: النبي المسلح (؟) الرافضون - دار لرئيس بلندن 1991، ص 100).

(2) - من ذلك ما نقرأه عند الشهرستاني في مصنفه «الملس والنحل» - تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الأول، القاهرة 1961، ص 94: «وقد جرت مناخرة بين عمرو بن لعاص وبينه (أي أبي موسى الأشعري)، فقال عمرو: أين أجد أحداً أحاكم إليه ربي؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك المتحاكم إليه. فقال عمرو: أو يفتّر عليّ شيئاً ثم يعذّبني عليه؟ قال: نعم قال عمرو: ولم؟ قال: لأنه لا يصمت فسكت عمرو، ولم يجر جواب».

(3) - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني - سب للنشر، طبعه الأولى 1992، ص 99. (وكما يلاحظ، فنحن سنستخدم أكثر من طعة للكتاب المذكور بسبب النقل والسجوال وقد سجلت ذلك أيضاً بالنسبة إلى مرجع أو مصادر أخرى).

وبذلك، يكون الناتج عن الموقف السلفوي - في اتجاهه التكفيري - تكسير  
الأزمة التاريخية وخلطها بعضها ببعض، ومن ثم تزويرها وفق واقع الحال الذي  
يحيط بها، والوصول بذلك إلى إداة من لا يأخذ بهذا الموقف من ذوي الانتماء  
الديني نفسه (الاسلامي)، ناهيك عن الآخرين ممن يتحدر من انتماءات أخرى دينية  
وثقافية حضارية واثنية.

\* \* \*

ولعلنا نلاحظ - على هذا الصعيد - أن مصطلحاً آخر، غير السلفوية، يجد في  
المعجمية الإيديولوجية لدى عدد متعاضد من كتاب والسياسيين والباحثين العرب  
وعبر المغرب، قبولا واستخداماً آخذاً في الاتساع؛ نعني بذلك مصطلح  
«الأصولوية»، الذي يظهر لدى هؤلاء بصيغة «الأصولية». ولما كان هذا الأخير  
أكثر من أن يجسد الوجه الاصطلاحي الآخر من «السلفوية»، وكان - من ثم - ذا  
علاقة حصوصية ببعضنا هذا، فإن هناك ما يدعو إلى بعض القول فيه.

بـ «الأصولية» مصطلح ملتبس ويحتاج سدقيق للمعنى والاصطلاح، إضافة  
إلى المعنى. ففي اللغة العربية يأتي التنسيب مع المفرد وليس الجمع، حيث يقال في  
حسن التي نحن فيها: الأصلية. ومع ذلك، جرى الأمر بجرى القبول بـ «الأصولية»  
بفعل تتداول لها على أقلام الكتّاب وألسنة الناس. أم على الصعيد الاصطلاحي،  
فيلاحظ أن الغاية المطلوبة من ذلك التعبير (الأصولية) تتمثل في المواظبة مع التصور  
التالي: الأصول بما هي كذلك، أي أصول، مطلقة، والفروع بما هي كذلك، نسبية،  
وتستمد ماهياتها من تلك. ويمكن صوغ التصور المعني على نحو آخر، هو:  
الأصوليون (منتجو الأصول أو الشاهدون عليها أو لمعايشون لها) لم يدعوا شيئاً  
للفروعيين. وإذا ما واجه هؤلاء الأخيرون مشكلات أو أسئلة ومهام في حقل من  
حقول الحياة، فحللوها والأجوبة عنها تكمن - ضرورة - في رحاب أولئك  
الأصوليين. ولما كان هذا التعبير (الأصولية) مد أنى سبة دون تذهب، أي دون  
إحالة إلى مذهب، مع أن المطلوب منه أن يتصمر هذه لإحالة (إذ في هذه الحال،

يمكن أن نطلق التعبير المذكور على مجموعة أو أفراد مسلمين تحديداً لانتمائهم للأصول المعنية، ليس إلا، دون لاحقة أخرى، أي دون أن يعني ذلك أن هذه الأصول مطلقة إطلاقاً وأن الفروع المتحدرة منها نسبية على نحو مطلق، فإنه قد يصح الاقتراح بإدخال «واو» بضبط التمدد؛ فتصبح «الأصولية» «اصولوية». وحينذاك، يمكن القول بوجود أصولي إسلامي، دون أن يكون بالضرورة أصولياً.

ويلاحظ أن أهمية ذلك تبرز، خصوصاً، على صعيد النشاط السياسي والصراع السياسي في التاريخ السياسي والأيديولوجي العربي الإسلامي، حيث يميز بين أصوليين مسلمين (هنا: مؤمنين عاديين) وأصوليين منظرين أو مخططيين لموقف ما من موقع المبدأ المنطلق من «ابيسنيم» إسلامي يُنظر إليه مطلقاً. أما وجه اشتقاق المعنى لتعير «الأصولية» فيمكن في أن استعما هذا الأخير بالدلالة المذهبية المأتي عليها، قد يُلبس الموقف، إذا ما أتى ذكر «أهل الأصول» الإسلاميون في إصرار البحث. فهذا التعبير المركب الأخير له حضوره في التاريخ العربي الإسلامي، مثلاً بجموع كبيرة من المفسرين والمؤولين والمجتهدين والكلاميين والفقهاء وغيرهم. وهو - في سياق الذي نشأ فيه وعبر عنه - يُحيل إلى من يتمسك بـ «الأصول الإسلامية»، لكن دون أن يفضي ذلك - بالضرورة إلى الأخذ بـ «التصور الأصولي» المذكور فيما سبق (نظر مثلاً كتاب لبغداد: الأصول). فمر أحل تجاوز ذلك الموقف الملبس المحتمل، يأتي استخدامنا - «الأصولية» أكثر استجابة لواقع الحال التاريخي.

وحين تُحيل الأصولية الإسلامية إلى «الأصول الإسلامية»، فإنها تكون - بذلك - قد نطلقت من تصور معين لـ «لتاريخ». فالأصول الإسلامية هذه لدى الجميع لا بد أن تشمل على القرآن والسنة النبوية، بغض النظر الآن عما تضيفه فرقة أو أخرى إلى ذلك (كالشيعة الإمامية التي تضيف مآثور عبي). أم انصور المعنى للتاريخ فيقوم على ثلاثية مطلقة تلتقي مع الثلاثية التي واجهناها لدى السلفوي، وهي ما قبل الإسلام والإسلام وما بعد الإسلام. ففي المرحلة الأولى، تظل البشرية في حالة من الطفولة

الجاهلية، برغم ما يرافقها من «رسالات دينية غير كاملة». ومن ثم، فهي تعيش حالة من انطموح إلى الخلاص، الذي لا يتحقق إلا بالخروج من هذه المرحلة «النقصية» وبالدخول في «مرحلة الاسلام» المتسمة بسمة «استمائية المطلقة». ولكن هذه المرحلة الثانية لا تلبث أن تنحسر مع وفاة النبي والخلفاء الراشدين، الذين يختلف في شأنهم مع «اجتماع السقيفة»، فتدخل البشرية في المرحلة الثالثة، التي تجسد اتجاه الانحسار والازج والانعراف. ويُرجأ عادة إلى القرآن والحديث لاستنباط ما يضيفي الشرعية على ذلك «التصور التاريخي - الأصولوي».

إن الأصولوية الإسلامية إذ تطرح ذلك التصور، فإنها تقوده باتجاه النتيجة ثابته: إذا كان الأمر كذلك، فإن المصطب في «لتغير الانقلابي» يغدو على بساط ببحث، وذلك عبر العودة إلى السواكير «اصفوية وشفية» للاسلام بتدمير مالحقه من محرف في مرحلة الارتداد، باليد أو باللسان أو بالية. وبهذا، تعيش الأصولوية لاسلامية وضعا من الاضطراب المتوتر م بين الواحد والمائة. فإذا كانت «الجاهلية لأوى والثانية» قبل الاسلام قد انحسرت إلى غير رجعة مع نشوء هذا الأخير، فإن مهمة المطروحة هي مواجهة «الجاهلية الحديدة»، «جاهلية القرن العشرين» وربما كذلك جاهلية القرن الواحد والعشرين اوشيككة.

وحدير بالذكر أن الأصولوية اعبية إذ تضع نصب عينيها استعادة الاسلام «الصحيح» من القرن السابع الميلادي، فإنها تفعل ذلك دون الأخذ بعين الاعتبار سيقين التاريخي والاجتماعي، الأول الذي أتى فيه الاسلام نفسه، والآخر الذي تنطلق هي نفسها منه. ان إقامة علاقات مع الماضي الإسلامي تتم، وفق ذلك، من موقع هذا الماضي، دون وسائل وحسور مباشرة وغير مباشرة. وبهذا، فإن لأصولوية لا تدرك أن انجاز ذلك هدف يتم، دائماً، عبر توسط الحاسن لاجتماعي، الذي يقع وراءها في عصر معين ومنطقة معينة. ومن ثم، فالعلاقة بين «الماضي» الاسلامي الباكر وبين «حاضر» اناي تعيش فيه الأصولوية الاسلامية براهمة، ليست مباشرة أو ذات بعد مستقيم، وإنما هي ذات طبيعة متوسطة، غير



مباشرة وذات أبعاد مركبة. أما عصر التوسط الخامس، هنا، فيتمثل في الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تنصق منها الأصولوية، معرفياً وايدئولوجياً، وتمثل بالنسبة إليها الحاصل الاجتماعي المذكور.

وعلى ذلك، فإن انتماء الأصولوية لاسلامية الراهنة - وهنا معقد المسألة - هو بالدرجة الأولى إلى الوضعية الاجتماعية المشخصة الراهنة، التي تتحرك في حقلها وفي ضوئها، وليس إلى الاسلام الباكر. وهذا ما قد نعبر عنه بجدلية الدخول والخارج، التي بمقتضاها يبرز الداخل (وهو هنا الأصولوية في عصرها الراهن) بمثابة مصهراً للخارج (وهو هنا الاسلام الباكر)، بحيث لا يؤثر هذا في تلك ولا تتأثر هذه بذاك إلا عبر النواظم والمشكلات والهموم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والاحلاقية الخ... المنبعثة من تلك الوضعية، أي من آلياتها الموضوعية والذاتية.

وإذا كان الأمر كذلك، يغدو الافتراض التالي مرجحاً إلى درجة كبرى، وهو أن لأصولوية الاسلامية المنظمة ودات البرمج السياسية والاقتصادية وغيرها هي فعل سياسي وسوسيو ايدئولوجي. من حيث الأساس، يعبر عن وجه من أوجه الوضعية الاجتماعية المشخصة، المدرجة فيها. وهذا، بدوره، يقود إلى نتيجة طريفة ومدهشة، وهي ان مصطلح الأصولوية نفسه (الاسلامية وغيرها) يقوم على علاقة رائفة بالاعتبار المنطقي. مع الواقع المشخص. أما السبب الكامن وراء ذلك، فيتمثل في اهداف الاستراتيجية للظاهرة المذكورة، وهو اعتقادها بإمكانية استجلاب الماهي الاسلامي الباكر (الصحيح) من حيث هو، وليس من حيث عصرها (وضعيتها الاجتماعية المشخصة)، أي في اهداف الذي يقوم نسيجه على وعي وهمي غير مطابق للواقع المشخص، على الأقل من موقع جدلية الدال والمدلول. لذلك، يصح من مستلزمات الإتساق المنطقي والواقعي النظر إلى تعبير «الأصولوية لاسلامية» من موقع ايدئولوجي وهمية وتوهيمية، لأنه يتحدث «حيص بيص»، أي «يهرق بما لا يعرف»: انه وهمي، لأنه مستبس؛ وانه توهيمي، لأنه يطرح مهمات ووظائف كاذبة بالاعتبارين المنطقي والتاريخي.

إن حديث الأصوليين عن إسلام هر - بغية لا يفهمها هؤلاء أو يرفضون محاولة فهمها - من قبيل الاستلزام الذي يمر بالوضع الاجتماعية المشخصة، التي يعيشون في كتفها ويلبسون لوسها ويمتطون صهوتها بنيوياً ووظيفياً. ولما كانت الرضعية المذكورة تفرض نفسها على الجميع، فمن فيهم الأصوليون الإسلاميون، فقد تكون احتمال للمداورة واللف عسى «إطلاقية» الماضي الإسلامي الباكر و«تجديده» التوهمتين، للوصول بذلك إلى تصور «التجديد» لهذا الماضي، بدلاً عن التصور الساذج حول تلقفه كما هو ومن حيث هو. إن هذه المحاربة «التجديدية» وما يتصل بمعجميتها، أريد لها أن تبدو تحريراً للموقف الأصولي من زيفه المنطقي وفظاظته الأيديولوجية الحمودية. بيد أنها وإن لم يكن بمستطاعها الجواز هذه المهمة المعرفية، إلا أنها مثلت استجابة م للواقع العربي، وتنازلاً أمامه، في آن واحد (1).

إن النقد المعرفي (الإيستيمولوجي) بالأصورية الإسلامية، بصيغها المتعددة اعتمة ومنها الإصلاحية والتجديدية، يظهر - واحال كذلك - في حقلين اثنين، واحد إصطلاحي وآخر معنوي وكلاهما، في الحالة التي نحن بصدددها، يشير إلى الآخر، ويدل عليه. بيد أن ذلك النقد يظل قصيراً عن تتبع الظاهرة المعينة إن م يعمق وينقد بنقدها سوسيوتقنياً. فهذا النقد يبدأ متقاطعاً مع نقدها المعرفي، أي مع انظر إليها على أنها موقف سياسي وسوسيوايديولوجي، ببطانة اقتصادية تجديداً. وقد لاحظ أن أحد أوجه النقد المعرفي يتمثل في استخراج «الخطاب السياسي» من «الخطاب الديني الاعتقادي»، وذلك باكتشاف أن هذا الخطاب الأخير يقوم على وعي وهمي. أما وهميته فتفصح عن نفسها من خلال اعتقاده أن مسوع وجوده (شرعيته) يستمد، مباشرة وعسى نحو غير متوسط، من القرآن والنسبة النبوية، بعيداً عن لوضعية الاجتماعية المشخصة القابعة وراءه والمحرقة إياه والناظمة له اتجاهات

(1) - تبرز كتابات حسن حنفي، هنا وبصورة إجمالية، عن هذه الحالة ودقيق لهذا الموقف «التجديدي» في الإسلام... انظر مثلاً بارزاً على ذلك كتابه: «التجديد» مركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980.

تحرّكه. ويمكن القول بأن هذه الوضعية هي التي ستكون هدف النقد السوسيولوجي وقاعدته، في آن واحد.

وثمة نقطة على غاية الحساسية ولرّهافة، وهي أن الأصولوية الإسلامية، في تقديمها نفسها كامتداد شرعي ووريث شرعي للإسلام الباكر (النقي)، تضيف على نفسها طابعاً قداًسياً. وهذا يمنحها قدرة تأثيرية خصوصية على المتلقين من أوساط المؤمنين الشعبية، بحيث يراد لذلك أن يفرض لغة خاصة للحوار بينها وبين هذه الأوساط؛ نعي بذلك «لغة المقدس». من هذا الموقع، تعمل الأصولوية الإسلامية على إكساب نفسها مواقع قوة حيال طرفين رئيسين، هما السلطة السياسية القائمة (ذات لطابع الاستبدادي المضاد - في هذه الحالة - لحاكمية الله) والمختصوم السياسيون والثقافيون العلمانيون. على هذا الصعيد، يتجه النقد السوسيولوجي صوب فك الارتباط بين الأصولوية المذكورة من طرف والإسلام الباكر (المرموز إليه قداًسياً) من طرف آخر، مُفضياً إلى الكشف عن البنية العميقة - مقابل البنية السطحية - لظاهرة معنية، أي إلى تقديمها وبسطها، كما هي حقاً: تياراً (أو تنظيمًا) سياسياً أيديولوجياً يحمل مشكلات عصره وهمومه وآفاقه بطريقته لأصولوية، أي بالطريقة التي تعبر عن هذه المشكلات والمفاهيم والآفاق بصورة ملتبسة<sup>(1)</sup> ويدخل في صلب هذا النقد، مرة أخرى، فك الارتباط بين المرسس والمثقي، وذلك من موقع تفكيك اللغة الدبسية «القداسية» القادرة - في حالات ذات خصوصية سيكولوجية عقيدية باللغة الحساسة - على اعتراق المثقي وسلبه إرادته على نحو قد يفضي إلى إدراجه في آلياتها وأهدافها وجمعه قناة من أفئنتها ومتحدثاً عنها مسلوب الإرادة<sup>(2)</sup>.

(1) - لاحظ بعض الكتاب الإسلاميين هذه العلاقة السياسية لا سيكولوجية الملتبسة بين النص الديني والواقع، فكتب أحدهم، وهو محسن الحسيني العاملي في كتيب له يرد فيه على محمد رشيد رضا بعنوان «الخصوم المنيعة في ردّ ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة - مطبعة الإصلاح بالشام 1327 هـ، ص 16» ما يلي: «إن تفريق كلمة المسلمين ومخالفة بعضهم لبعض في الاعتقادات لم يكن طبعاً من بل الملك وطلب الدنيا وحب الرياسة».

(2) - صر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - النص، البسطة، حقيقة - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص 254.

بيد أن الأصولوية حين تواجه نقداً من خارجها، فإنها ترى فيه نقداً لـ «القداسة»، التي ترى أنها تتأسس عليها. ولا يقتصر ذلك على البنية الاعتقادية الخاصة بها، بل يمتد كذلك إلى ما تطرحه على الصعيد الإقتصادي والاجتماعية والتعظيمية والتربوية والسياسية الخ. (1) وبذلك، فإن بروز مثل هذا النقد يكون، بالنسبة إليها، بمثابة استشارة لتلك القداسة، ممثلةً بالله ورسول والأصلين، القرآن والسنة. فتندلع، من ثم، شرارة الانتقام من الخصوم، تلك الشرارة التي قد تتحول إلى نزوع ظلامي مشحون بعواطف اعتقادية هادرة حيال كل من يقول «لا» للأصوليين. ويشار، في هذا السياق، إلى أن المصدرة على النقد من الخارج مرتبهة بتنظيم حديدي صارم داخل الحقل الأصولوي، أي بمصدرة عليه في الداخل كذلك.

إن الأصولوية الإسلامية تُخفي في طياتها حالة من التأسّي والتحسر والتحفز والشعور بالاستفزاز ونزوعاً إلى التوتر حيال اشقة، المتعاضمة في منظومتها الدهنية، ما بين طرفين متوازيين توازياً مطلقاً لا يسمح بالالتقاء بينهما أو التصالح، وهما ما تدعوه الواقع «الجاهلي» المطلوب تقويمه و«الشرعية الربانية» التي تعاني غربة تامة. ومن ثم، فإن تلك الحالة من شأنها ألا تتصالح مع الواقع المعني وألا تسكت عنه وعيه؛ مما يحيل - غالباً - إلى اللجوء لفعل جماعي يرفع شعاراً يدل عليه، مثل «المطبوعة» أو «الحجرة والتكفير - تكفير السلطنة لقائمة وحدها أو المجتمع برمته» أو «الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

ويمكن أن نلاحظ وجود مثل تلك حالة من التأسّي والتحفز الخ... حيال

(1) - في هذا الحقل المذكور، ينطلق الخطاب الأصولوي من رؤية قرآنية أو أخرى يرى أنها تؤسس قداسياً (هنا وحيثاً) لتلك الصمد. فالشيخ محمد الغزالي يكتب، من هذا الموقع، ما يلي: «شيكات التنوير في تعاليم الإسلام ترسل أشعتها على جهات عريضة ومسافات بعيدة لأن لوعي لدرج على محمد جامع مانع كما قال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء)». ولعل ذلك ما بينه رسول الكريم في قوله: (الإيمان بضع وسبعون شعبة علاها لا إله إلا الله وأدناها إمالة لأدى عن الطريق وسواء شعبة من الإيمان). إن هذه الشعب تتناول شؤون الحياة جميعاً». (ضمن زاوية للكاتب المذكور بعنوان هد ديتا - نشرت في جريدة الشرق الأوسط، لندن، الأحد 19/2/1995، ص16).

«الحاضر المأساوي» ومن الدعوة للعودة إلى ماضي «الأصلي» بصيغ متعددة في «الدراما المصرية الإسلامية». ويكفي، الآن، أن تشير إلى اثنين من تلك الصيغ هما حضور واسع في الدراما المذكورة. أما الأولى فتبرر على أساس الدعوة للعودة إلى الماضي الإسلامي الباكر، أو لإعادته - في بكارته الأولى - إلى الحاضر عقيدة وتشريعاً وفقهاً ومؤسسات. وهذه الصيغة تبرز، عادة، في أوساط «أهل السنة والجماعة»، أي لدى من يسلك منهم المسلك لاصولوي (السلفوي). ومن صرف آخر وعلى صعيد الصيغة الثانية، تفصح الدعوة للعودة إلى «الماضي» عن نفسها عبر عقيدة «الرجعة» الشيعية. أما هذه الأخيرة فتحدد بالاعتقاد بأن آخر الأئمة الشيعة (ويطلق عليه القائم) سيأتي زمان هو «زمان الأخير» يقوم فيه وينتهي منه الضم ويحقق العدل (١). وإذا تتبعنا صيغة العودة إلى «الإسلام الباكر»، لاحظنا أنه يجري لتنظيم لها من موقع تمييز ميتافيزيقي (لاتاريخي) بين الحقيقة والتاريخ، وإثبات المتعبر، والمطلق والنسي، ومن ثم بين سوسي (الاهي) والعالم أولاً، وفي ضوء رؤية اتحادية فاجعية للزمن التاريخي ثابت. وبعل فهمي جدعان أن يكون واحداً من ممثلي هذا الموقف بشقيه المذكورين. فهو يكتب ما يلي:

«فالحقيقة تنتمي أصلاً إلى عالم الأزهر والأبدية الذي يفارق تماماً وقائع التاريخ ويعلو عليه، ولا يخضع لقانون اصيرورة الصارم. وهي حين تتجسد في الإنسان فربما تعانق الزمان وتحل فيه... والذي يقع ضحية هذا التجسد هو الحقيقة نفسها، لأنها ستفقد براءتها الأولى التي جاءتها من أفق المطلق.. إن ما حدث في تاريخ الإسلام لا يشذ عن هذه القاعدة. وإلا فكيف... نفسر تلك الانحرافات المتفاوتة في الخطورة والعمق التي تمت في عهوده وأزمته المتباعدة فضلاً عن المقاربة؟ لقد قال معظم مفكري الإسلام المحدثين أن (المسلمين ليسوا مسلمين). والكلمة صائبة تماماً. لكن الأصوب أن يقال إنهم لم يكونوا مسلمين أبداً، بمعنى أنهم سيظلون دوماً

(١) - أنظر مع المقارنة السيد عبد النبي الحبيب. الخطوط العربية (وصفه مؤتمر النجف من يوم 26 سبتمبر 1961هـ، ط 10) - جدة 1380هـ، ص 55



بعيدين عن تجسيد الاسلام - الحقيقة، أو الإسلام - الوحي في التاريخ - الزمان، لأن ما يدحس في الزمان لا يليث أن تعزیه صروره وقدره ولأن الحقيقة - الوحي تفارق عدم الانسان وتعلو عليه..» (1).

هكذا، يتم تفسير التاريخ عموماً، وديني لاسلامي بخاصة، على أساس غائية إلهية (وحيية) قُبلية، يتحقق تشخصها وتجسدها على نحو مأساوي يجعل مصير الإنسان محكوماً بـ «الفاجعة». وفي سبيل مواجهة هذا «المصير» أو تحاشيه، قد يكون مثاباً المحرص على العودة إلى «بقاء» الحقيقة المتعلية واتماهي معها، أو العودة إلى لحظة اعتناق الأولى بين تلك الحقيقة وتجسدها الزمني البشري، على ما في ذلك من عسر وصعوبة. وبذلك، يفرط بالتقدم لتاريخي، ويميز - من ثم - بين الاسلام الباكر (منظوراً بيه على أنه مستودع الحقيقة) وبين التاريخ، بحيث يغدو هذا الأخير انحراماً وانزلاقاً ولعنة (2). وإذا كان محمد سعيد رمضان لوطي قد أدان «القراءات» المتعددة للإسلام بوصفها تجسيدات لـ «مؤامرة مأكرة» ضد هذا الأخير، كما جاء في أحد مواضع هذا بحث، فإن فهمي جدعان يحس من ذلك تعبيراً عن الفاجعة وخسران «دات حقيقة»؛ مما يحيل التاريخ البشري الوقعي إلى تاريخ تلك الفاجعة وذاك الخسران.

وحدير بالقول أن الأصولوية الاسلامية، التي عبر عنها جدعان بشائبة الحقيقي و لزائف (المتعالي والتاريخ)، تمثل نمطاً قرائباً محتملاً سقرآن الكريم والسنة النبوية. فهي - من ثم - واحد من أنماط قرائية محتملة ومتعددة للنص القرآني السني المركب وذو البنية المفتوحة. وعلى هذا، فهي تمتلك مشروعية اجتماعية، نظراً إلى أنها م تتحادر من فراغ اجتماعي بشري؛ كما تمتلك شرعية نصية مطلقة، على نحو

---

(1) - فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث - بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص 49-50.

(2) - يرى W. Bolz في كتابه (Schmsucht nach dem Paradies - Buchverlag Berlin 1979, S. 68) أن «التاريخ بعلمي عنده - أي عند النبي محمد - هو تاريخ خلاص من نلاب، من ر. المرحلة الأولى تشتمل على تأثير الله في عدم من خلال (الانبياء السابقين)، أما المرحلة الثانية فتشتمل على تأثير النبي محمد في إنشاء حياته؛ في حين تستمر المرحلة الثالثة حتى انبلاج (اليوم الاقرب)، (يوم لا هوال)، (يوم حساب)».

تأويلي ماء، من ذلك النص. وإذا كنت الظاهرة المعنية - بحكم خصوصيتها الاعتقادية المذهبية - غير مهيأة للإقرار - «الآخر» من القراءات الإسلامية (ناهيك عن الآخر من خارج النسق العقيدي الإسلامي)، فإنها ترى في نفسها «الفرقة الدخيلة»، التي تحدث عنها النبي، مختزلة - بذلك - الإسلام كله بشخصها. وهذا من مقتضياته الأصولية أن يولد نروعاً إلى تكفير الآخرين من المسلمين، وإلى إدانة غير مسلمين والدعوة إلى «الجهاد» ضدهم. وهي بذلك مناهضة للشورى بالاعتبار لاسلامي ذاته (ناهيك عن مناهضتها للديموقراطية بمبدأين أساسيين لهما هما التعددية السياسية والثقافية وغيرها والتداول السلمي للسلطة)<sup>(1)</sup>.

في ضوء ذلك، يلاحظ أن الخصوصية الاعتقادية للأصولية المذكورة لا تتيح لها أن «تقرأ» النص القرآني الحديثي بوصفه بنية مفترحة تحمل الاستجابة لمعطيات متعددة متنوعة ومتحدرة من وضعيات اجتماعية مشخصة. ومن ثم، فهي تنكر للموروث النبوي، مثلاً، الذي يضعها أمام تحدٍّ كبير لا يمكنها تجاهله، إلا إذا كانت مجرد تكتيك سياسي يفقد العلاقة المتوسطة مع النص الديني. أما إذا كانت، حقاً، «أصولية إسلامية»، أي نسقاً ذهبياً سأحد بتلك العلاقة علناً أو إضماراً، فهي - حينذاك - لا تستطيع إلا الوقوف حائرة أمام أحد تحليلات ذلك الموروث النبوي. اختلاف الأئمة رحمة. أو، في صيغة أخرى أبعد مدى - اختلاف أمي رحمة. وهذا، بدوره، يضعنا أمام إشكالية العلاقة بين بنية النص لقرآني - السني وبين الأصولية

(2) - محمد سمير نعيم أحمد سمات «المعتقد» الأصولي، ليرها متمثلة بالثانية، كما يزعم صاحبها المعتقد:

«1 - إن المعتقد صادق صادقاً مطلقاً وأبدياً.

2 - يصلح لكل زمان ومكان.

3 - لا مجال لمناقشته ولا للبحث عن أدلة تؤكده أو تنفيه.

4 - المعرفة كلها بمختلف قضايا الكون لا تستمد إلا من حلال هذا المعتقد دون غيره.

5 - إدانة كل اختلاف عن المعتقد.

6 - الاستعداد لمواجهة الاختلاف في الرأي أو حتى التفسير بأعنف.

7 - فرض المعتقد على الآخرين ولو بالقوة». (سمير نعيم أحمد، محددات الاقتصادية والاجتماعية للنص

سني: حالة مصر - ضمن مجلة: المستقبل العربي 1-1991، ص 112).

(وهي هنا تعادل السلفوية) بوصفها سرقة لأكثر جموحاً وتوتراً، وكذلك الأكثر قدرة على حرق تلك البنية المفتوحة وفي الوقت نفسه الأكثر زعماً بانتمائها إليها.

## 2.

### جدلية النص والواقع

أو

### من النص إلى الوضعية الاجتماعية المشخصة

إذا كنا، حتى الآن، قد ألحنا على الحركة المتجهة من الوضعية الاجتماعية المشخصة إلى النص، فإننا لم نفعل ذلك إلا بهدف تحديد وضبط اللحظة الحاسمة، من حيث الأساس، التي تمتلكها تلك الوضعية إبان عملية التجادل فيما بينها وما ينصر المعنى هنا (الديني). بيد أن هذا الأخير، إذ تتولد العلاقة بينه وبين الوضعية المذكورة، بمبادرة من هذه محسدة بـ «نقارئ» أو «الباحث» أو «الفقيه» الخ... فإنه، هو بدوره، ينتقل إلى حالة الفعل باتجاه يسهم - تخطيطاً أو تحفيزاً الخ... - في تحديد وضبط زاوية الرؤية، اسطقة من هذه الوضعية. فالنص يقيم معب (أي بوضعية المذكورة) جسوراً من عميمات الشايف المكثفة، التي لعلها تكون - في حالات معينة - ذات أهمية غير هامشية، أو ربما كبيرة.

ومع ذلك، لابد من إبراز نقطة تقودنا إلى خصوصية بالغة الرهافة لعملية الانتاج المذكورة؛ نعني بذلك ما قد يبدو - على صعيد هذه الأخيرة - أنه ذو سمح ذاتي مفارق لما يمكن «خارجه»، ويوازيه. وبصيغة أخرى، يمكن القول بأن هذه النقطة، التي نعبر عنها بـ «وعي الوعي - هنا معنى وهم الوهم»، يقودها السلفوي إلى ما يمكن صوغه بالمقولة المثالية الشهيرة: التحول والتطور مفسرين على أساس بنات الأفكار، أي على نحو تفسر الأفكار فيه بعضها ببعض. وإذا ما بلغ السلفوي هذا الفصل من المسألة، فإنه يعتقد أنه - بذلك - يسرغ موقفه القائم على أن النص الديني، في أصوله ومصادره «الوحيية»، ليس مقترناً بالواقع الاجتماعي المشخص اقتراناً لزومياً ومن موقع الاجتماع والتاريخي والتراشي. ونضيف إلى ذلك، بوضاحتاً له، أن عملية انتاج الوهم السلفوي وعدة إنتاجه قد تكتسب استقلالية خاصة

وسببية ولكن مضخمة حيال الواقع المعني، بحيث يعدو الحديث وارداً عن «تاريخ»  
لتنك العملية مستقل عن الواقع إياه. وهذا، سادات، يوظف باتجاه التأكيد على  
استقلالية تامة للنص الديني (المقدس) عن الواقع.

وحيث يبدو الأمر وكأن النص الديني انسل من الواقع وتعالى عليه، يعدو هذا  
لنص في حل من أي قيد أو ضابط له في عملية تحرره. وهكذا، يصبح مألوفاً أن  
نواجه مثل التصور السلفوي الديني لتالي: إم أن نطبق الاسلام كاملاً ودفعه  
واحدة، وإما أن نقع في «الانحراف»!

أما لماذا نحن معنيون بمطلب تطبيق الكامل والماشر للاسلام، فالاجابة تكمن  
في أن المطلب المعني ليس معيياً بـ «الواقع المشخص»، أي واقع مشخص. وقد تصور  
هذا التصور السلفوي المثالي بصيغ تحولت إلى مسادئ ايديولوجية لاجزاب ديبية -  
سياسية. ففي «المنهج» الذي يضعه «حزب التحرير في التغيير»، تتحدد مهمات  
هذا الأخير في عدة مسائل، منها ما يلي «يعمل الحزب لتطبيق الاسلام كاملاً في  
جميع أحكامه عبادات كانت أم معاملات.. كما لا يجوز تطبيقها بالتدريج لأب  
سرمون بجمعها، ويجب أن يكون تطبيقها كاملاً ودفعاً واحدة(1)». وإذا حدث أن  
كان «الواقع» مخالفاً أو مناقضاً للاسلام. فإن مطلب أقصى ينتصب أمام السلفوي،  
هو رفض هذا الواقع وليس المرونة بيه وبين النص الديني: «وحيث يكون الواقع  
مناقضاً للاسلام فإنه لا يجوز تدوين الاسلام حتى يتفق مع الواقع لأن ذلك تحريف  
للاسلام»(2).

وإذا وضعنا في اعتبارنا ذلك المطلب السلفوي الديني واستعدنا في أذهاننا  
الإخفاقات التي يواجهها على صعيد الواقع المشخص، فإنه يصبح مفهوم أن  
السلفوي يجد نفسه - في هذا السياق المعقد والمستود الآفاق - مدعواً إلى أن يعزو

(1) - منهج حزب التحرير في التغيير - خطاب ألقاه سدوب هذا بحزب (سي الحضور في الأردن) في مؤتمر رابطة  
الضبة المسلمين في امريكا في 22 كانون الأول 1989، ص 37.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة ص 38.



انخفاقاته تلك إلى وجسود «روح شريرة» قد تصل إلى حد «الكفر» في أوساط الجمهور «الواقعي»؛ مما يولد عنده نوزع الثأر و لانتقام، مفضياً إلى حركة مواجهة ذهنية أو حسدية تلتهم الأخضر واليابس، وتكون ضحيتهما الكبريان متمثلتين في القتال والمقتول كليهما، وفي آن واحد.

وإذا ما انتقلنا الآن إلى وجه آخر من أوجه المنهج، الذي يحاith بحثنا هنا، لاحظنا أن المقولة التي نستعملها في سياقها وتمثلية بـ «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، تمتلك من لوازم التعميم والتجريد ما يجعلها ترتفع إلى المستوى المعياري المنهجي، الذي يجعل منها ضابطاً منهجياً وناظماً محدداً للقراءات والدراسات الدينية أو إيمانية أو الفلسفية لنص أو آثر، مصحح أو رهن. أما معيارية الموقف المنهجية هذه فتتضح عبر قناتين اثنتين متميزتين ومتمازجتين، في آن واحد، هما القناة المعرفية والأخرى الأيديولوجية. فعبر الأولى، تتحدد الأدوات المعرفية المتاحة في لحظة (مرحلة) اجتماعية تاريخية ما، تلك اللحظة التي تضبط القراءات والدراسات وتحرقها، جاعلةً منها مشاريع معرفية محدودة بحدودها (أي تلك الأدوات)، ومساهمة - في ذلك - بالتأسيس للإيديولوجي ها، بنحو أو بآخر. أما عبر القناة الثانية، فتعلن المواقف والمشكلات والاحتمالات الأيديولوجية عن نفسها، وتفصح عن اتجاهاتها، وذلك بصيغة انتمائز واستفارق فيما بينها وبين الأدوات المعرفية. وبتعبير آخر يمكن القول، إن مقولة «الوضعية الاجتماعية المشخصة» تضبط جدلية المعرفي والأيديولوجي، بمثابها البؤرة التي نتقي فيها تلك القراءات والدراسات، وتنطبق منها بيةً ووظيفة. أصف إلى ذلك أن مقولة المذكورة، وإن لم تتحدث مباشرة عن البنية الاجتماعية في أنساقها الفئوية خ...، فإنها تستنطن هذه الأنساق، بوصفها حوامل اجتماعية للمعري والأيديولوجي.

ولما كانت «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، في حضورها الواقعي التحويي الدينامي، متعددة المستويات المعرفية والأيديولوجية، أو تحتمل مثل هذه التعددية، فإن احتمال التعددية في أنماط القراءات ودراسات المذكورة يغدو أمراً وارداً،

إضماماً وإفصاحاً؛ كما يصبح الإقرار به مصعباً من مطالب البحث العلمي، والنشاط الثقافي الفكري عموماً. وعلى هذا، فإن قراءة نص ديني ما ستظل تخترقة من الاحتمالات المتعددة، التي تملئها أو تشير إليها مثل تلك الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي ينطلق منها، هي بدورها، لمباحث أو سياسي أو الفقيه الخ...

ولعله من الأساسي الضروري الإشارة إلى أن ما يخضع له «القارئ»، عموماً، من تأثيرات في أثناء إنجاز قراءته لنص ما، يحد تموضعه في شخصه عبر الخصائص الخفية والمعلنة والمكتوبة، التي يعيش في كنفها مطوعاً أو متمرداً، قلقاً أو منبسطاً الخ.. ويتم ذلك سواء تحدرت تلك التأثيرات من مجتمع ينتمي إليه القارئ أم مجتمعات معاصرة له، قريبة منه أم بعيدة؛ مما يضع يدنا على جدلية الداخل والخارج، مرة أخرى، تلك الجدلية التي ترى في التأثيرات المذكورة وجهاً من أوجه شخصية القارئ، حالما تفعل فيه ويستجيب هو لها والطريقة التفكيكية التحليلية. في أفقها المنضبط جدلياً وتاريخياً - هي التي تسمح، بعدئذ، بتفحص عناصر هذه لمؤثرات في شخص القارئ؛ في حين أن الطريقة الكيفية التوليفية - في الأفق المعني دانه - تضعنا أمام بنية واحدة، تدمج فيها تلك الأخيرة وتتوحد معها. وإذا ما حصصنا الحديث على صعيد النص الديني الإسلامي (القرآن والحديث الحمدي)، استأن لنا هذا الأخير بصفة كونه نصاً خضع دائماً لاختراقات كبرى أو صغرى أو هامشية، تحدرت من الوضعيات الاجتماعية المشخصة، المتتابة والمتداخلة في التاريخ العربي الإسلامي. وتلك الاختراقات المر بعضها - في حقل هذه الوضعيات وبعقنتضى احتياجاتها الأيديولوجية والمعرفية - عدداً من المواقف السياسية والمذاهب الفقهية والتيارات الفكرية والسرورات والطقوس الخ..، في التاريخ المذكور.

وحدير بالإشارة إلى أن «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، التي هي حصيلة المندمجين والمتحلقين بصيغ فئات وشرائح وطبقات وأمم الخ.. ضمن نمط أو آخر من العلاقات الاجتماعية الانتاجية، هي - في الآن نفسه - في عمق الأحداث التي عممت على تكوين هؤلاء؛ مما ينطوي على القول بأن العناصر النفسية «السيكولوجية»

والاخلاقية والجمالية، واللغوية والادبية وغيرها، التي تدخل في تكوين شخصية الباحث أو السياسي أو الفقيه أو المؤمن عموماً، تُعطي نفسها على النص «الديني» المقروء، عبر أقدية الوضعية المذكورة.

إن هذا المعطى، بمجموع عناصره، يسمح لنا بالنظر إلى المقولة المعنية، بمشابهة بنية مفتوحة، تفصح عن نفسها - في حال توجهها نحو نصّ ما - باتجاهات متعددة واحتمالات غزيرة. والمساءلات والإشكالات والمسائل الهامة والتافهة، التي تسهم في عمية صوغ ما تضرحه الوضعية على النص، تفعل ذلك عبر قناتي هذه الأخيرة لكبريين المأتي على ذكرهما تَوّاً، معرفية والايديولوجية، أو المعرفية ايدولوجياً والايديولوجية معرفياً.

ن النص الاسلامي الأول «القرآني الحديثي»، والحال كذلك، لا يقف ساكناً أو محايداً حيال قارئه، المتحدر من وصعيات اجتماعية مشخصة معاصرة له أو لاحقة عليه، يتلقف ما يصدر إليه منها تنقّف مثقّق أعزل؛ والموقف نفسه توجهه على صعيد العلاقة بين ذلك النص وقارئه المعاصر له (1).

سنا، هنا، على صعيد جدلية القارئ والمقروء، أمام مهمة التفصيل فيها، بقدر ما نحن إزاء عملية استقصاء آلية الفعل المركب والمعقد، ان الذي يتولد من مواجهة

---

(1) - كان ماكس فيبر واحداً من الذين اهتموا، على نحو خاص ومرکز، بتأثير الفكر الديني في النشاط الاقتصادي. وقد كان من شأن ذلك أن وجه الانظار إلى علم اجتماع الدين، الذي يطرح أسئلة أساسية استراتيجية حول عملية التأثير تلك. ولعل «نظرية النص»، تسهم - في حال التشديد على طابعها الجدلي تدريجي ويبدأ بهدئ ذلك العلم - في وضع يدنا على إصابات دقيقة على مثل السؤالين التاليين، اللذين طرحهما فيبر: هل تنطوي كل أخلاق دينية - مستمدة من نص ديني - على بعض الشفوفات والدلالات، التي توجهه السلوك في العام الواقعي، وخاصة السلوك الاقتصادي؟ وإذا كان ذلك صحيحاً أو محتملاً، ألا يترتب على ذلك أن أتباع أخلاق دينية معينة قد يكونون أكثر نشاطاً أو أكثر فاعلية في الحياة الاقتصادية من أتباع أخلاق دينية أخرى؟ (انظر في ذلك: مقدمة في علم الاجتماع - تأليف أليكس إنكلز، ترجمة وتقديم محمد الخورمزي وعبداء شكري والسيد محمد الحسيني ومحمد علي محمد، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة 1981، ص 67). ويجدر الرجوع إلى كتاب فيبر الأسامي. على هذا الصعيد، وخصوصاً

الصرفين. فهي مواجهة وإن كانت عوامل انطلاقها ونواظمها الأساسية والحاسمة، في أساس الأمر، كامنة في بنية لقارئ لمفتوحة، في كل الأحوال، عبر القسيتين المذكورتين آنفاً، فإنها تظل مشروطة، أيضاً، بما يفرضه المقروء (النص) من إحدائيات وإثارات وإضافات في شخص القارئ المتحرك من وضعية اجتماعية مشخصة ما. ومن ثم، فنحن نقف أمام بنيتين اثنتين، كلتاهما توحي إلى الأخرى، وتخرقها، وتسهم في عملية بنيتها ضمن حدود العلاقة بينهما. من هذا الموضع وفي ضوءه، تعين بنية القارئ عن نفسها بمنزلة وضعية مفتوحة باتجاه ذاك (المقروء) ضمن الحدود المشخصة، التي يتحرك فيها لقارئ، ويستثيرها هو، ويحرض عليها، أو يحرض هو عليها، في الحقول السياسية و السوسيوثقافية والاقتصادية وغيرها.

ولكن، إذا كان الحال كذلك، فهل يغدو من قبيل تحصيل الحاصل أن يكون ما يقرأه قارئ لنص ديني، وغيره من نصوص لا تنتمي إلى العلوم الطبيعية، متحرك من وضعية اجتماعية مشخصة منصرفة، ما هو إلا قراءة ذاتية لأفكاره في هذا النص، بحيث تنعدم احتمالات التواصل التراتبي بين السابق واللاحق، اللهم إلا على أساس تراكمات متقطعة ومجتزأة لقراءات متعددة؟ ثم، إذا صح ذلك، ألا نعدو - حاشد - وجهاً لوجه أمام قطعة معرفية (ايبستيمولوجية) وايدولوجية تامة مع السابق، الذي يتحول، والحال كذلك، إلى مشجب يعلق عليه مشكلاتنا الخاصة؟ وأخيراً، حين يُجذب عن هذا وذاك إيجاباً، أفلا يتحول البحث التراثي والتاريخي إلى وهم، أو إلى مداخل وأقنية وربما كذلك إلى أنفاق للبحث في مشكلاتنا المعاصرة ذاتها، ليس إلا؟

إن الإجابة عن ذلك السؤال المركب، والإشكالي حقاً، قد يمكن استنباطها من يحمل ما قدمناه. فالنص يمثل واقعة مادية حائرة على موضوعيتها، التي لا سبيل إلى التشكيك فيها، سواء أقام القارئ معها علاقة أم لم يُقسم. وموضوعية هذه الواقعة لمادية - النصية - لا ترتد إلى بنيتها «لفظية» وحدها، أو «المعنوية» وحدها، إضافة إلى أنه حتى وإن تم الإقرار بالوحدة اللفظية المعنوية لتلك الواقعة وتمّ معه الأخذ تاريخياً جدلياً بالمطلب التفكيكي لنبياي (النبوي) القائم على ضرورة تحسب قراءة

«المعاني» الخاصة بتلك الأخيرة قبل قراءة «نفاظها»، فإن ذلك سيكون - إذ ما أخذ في ضوء المنهج البنائي - غير مهيأ للحفاظ على «أصلية» الواقعية النصية، التي يستعرضها وبقراءها. فهو إذ يعمد إلى تفكيكها عبر قيادتها باتجاه التشظي والتجزؤ، ويعمل بعد ذلك على إعادة هيكلتها، فإنه - في هذا وذاك - يكون قد ضحى بهيكليتها السابقة. ذلك أنه في أثناء عملية لتفكيك والتركيب (التهيكُل) هذه، التي ينجزها حيال بنيتها، يلج على أوجه منها ويتغاضى عن أخرى. فهو يفعل ذلك لصالح وحدة «البنية الجديدة المركبة»، أي لصالح «بنية» محافظة على سياقها البنيوي الداخلي، ولكن منزعجة من سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والتراثية، ومن ثم مفقودة لـ «معنيتها»، التي اكتسبتها عبر تلك السياقات ومن موقع التبادل معها.

إد الأمر نفسه يبرز - كذلك - بالنسبة إلى القارئ، بمصدره المعرفي والايديولوجي، أي بـ «الوضعية» التي ينتمي إليها ويقرأ في ضوءها. فهو إذا ما أُنجز مهمته القرائية، لايسعه إلا أن يقر بموضوعية النص المقروء، الذي يطمح أن تكون اللغة التي يجري التعامل معه بها متسمة بالوصوح والدقة والانضباط والفاعلية، ولكن - كذلك وبالدرجة الأولى - بامتلاك قدرة الكشف عن خصوصيته، الدلالية أولاً، أي بالتطابق - بقدر أو بأخر - مع عمية استنتاج النص. ولما كان هذا الأخير قد نشأ ونما وتطور، ثم صار وتحول إلى وجه من أوجه البُنى (وهو الماضي مستمراً في المرحلة أو المراحل لتالية عليه وفاعلاً فيها ومنفعلاً بها على نحو ما) ضمن سياقات اجتماعية وتاريخية وبنيوية، فإن «موضوعيته» تغدو حالة من حالات التبنين المطرد، التي على القارئ أن يلاحقها ويضبطها، ويكتشف فيها مايقود إلى الوضعية الإجتماعية المشخصة، مصدر انطلاقه، وكذلك ما يُفضي إلى الوضعيات الأخرى، التي كمنّت وراء عملية التبنين تلك. ومع ذلك، يبقى القول صحيحاً - في أساس الأمر واحتمالاته - بأن عملية الملاحقة والضبط والاكتشاف هذه مشروطة بما تتيحه تلك الوضعية من أدوات معرفية مخترقة



إيديولوجيا ومن إيديولوجيا محترقة معرفياً، باعتبار منهجي دلالي ما؛ علماً بأن تحقيق ذلك، بصيغ أقرب إلى الدقة والاتساق، قد يكون أمراً متعذراً. فلقد وُضعت أدم فتراضات مخدرة - من نمط ما قدمه التوسير وغيره - معادها أن حركات الوجود البسيطة، مثل الرؤية والإصغاء والكلام والقراءة، التي من شأنها أن تربط ما بين الناس وآثارهم، قد تُفضي إلى انعدام هذه الأخيرة (الآثار) أو إلى إعادة بنيتها، وذلك بفعل قلبها في مخارج حلق الناس.

من هنا، كان «فعل القراءة» أمراً غير بسيط، أي ليس ذا بعد واحد. بل إنه يفرض نفسه بمثابة عملية مركبة ومعقدة بنية ووظائف، يقتضي إنجازها جهداً مديداً معمقاً ومدعماً بنتائج و احتمالات الاتجاهات التمهيدية المعاصرة، التي أُتيحت على ذكرها والتي ما تفتأ تتقدم وتطرح نفسها، من أمثال إركيولوجيا العلوم، واثروبولوجيا الماضي، وعلم الدلالة، وعلم نفس الدين. ونرى أن هذه الأنساق المعرفية من أجل أن تسهم، بجدية وعمق وعلى نحو أولي مفتوح وقابل للمساءلة والتساؤل في طرح أسئلة تحفيزية شاحنة باتجاه تلك القراءة، فإنها ستجد نفسها مدعوة - على الأقل - إلى التعرف من الداخل وبكيفية موضوعية معمقة على منظومة منهجية ربما تتيح لنا - دور معينات منهجية أو إيديولوجية محتملة - أن نصوغ بيسر وغير الحدث نفسه ما يصنع عليه بـ «قراءة جدلية مركبة». أما هذه فمن شأنها الإمعان في بحث في روائز (العلاقات) التالية، التي كتبنا تعرضنا لبعضها في موضع سابق: بين الواقع وفكر، وبين المدلول والدال، وبين الخفي والمعلن، وبين البنية والسياق، وبين الكشف والإقصاء، وبين السابق واللاحق، وبين الداخل والخارج، وبين المشخص والمجرد، وكذلك بين التكون والتطور.

فتلك الروائز - العلاقات لعلها (مع غيرها مما لم نأت عليه) تمثل مداحل خصوصية لتلك «القراءة الجدلية لمركبة»؛ خصوصاً وأنها تقدم نفسها بمثابة مقولات منهجية مفتوحة، تستمد مصداقيتها المعرفية والمنهجية من الحدث نفسه،

أي من «القراءة» إياها، منطلقاً ومتناً ونتاجاً؛ علماً بأن النظر إلى النص الديني الإسلامي (القرآني الحديثي هنا)، في ضوء ذلك، يجعل منه نصاً متصاعداً في عملية التبيين المطّرد، هذه العملية التي تكتسب، بدورها، طابعاً متصاعداً في سيورة التركيب والتعقد. وحدير بالإشارة إلى أن ذلك يصعب من مهمة البحث التاريخي والتراثي، الذي سيجد نفسه، حالئذ، مدعوّاً إلى القيام بعملية تحليل وخلقحلة للنص المذكور، في صيغته الناجزة وضمن المرحلة المعنية<sup>(1)</sup>. أما هذه العملية فتبرز في سياقات ثلاثة، واحد عمودي (اجتماعي)، وآخر أفقي (تاريخي)، وثالث لولي (تراثي بنيوي). وإذا جاز لنا أن نستضيء بالتوجه الحفري الفوكوي، فعلياً - في مثل هذه الحال - أن نقوم باحترقه من هذه المواقع الثلاثة، مجتمعة ومنعردة، أي من المواقع التي يعتبرها هو زائفة. ولكن ما الذي يتقضى من «التوجه الحفري الفوكوي»، حالئذ؟ لعنا نجيب عن ذلك - بأن ما تبقى هو ما يمثل في البحث عما يسميه فوكو «طبقات رسوبية متبينة داخل حقن التاريخ»<sup>(2)</sup> وفيه.

\* \* \*

إن البحث في مثل تلك «الطبقات الرسوبية» يفصح عن أهمية خصوصية، على صعيد «الخطاب الفكري أو الديني» فهو يسمح باستقصاء «مساوراء

(1) - يشير أحمد أمين إلى هذه العملية، التي يخضع لها «لنص الإسلامي الفاتح» في البلدان المقترحة، خصوصاً العراق والشام؛ ولكنه - في ذلك - لا يتحرر من لحظة ميكانيكية «توليفية»، فهو يكتب أنه حين فتح المسلمون من البلدان ما فتحوا، فإن هذه الأخيرة «م تتجرد من صاهب وعقيدتها القديمة، ولكن أثر فيها الإسلام أثر جديداً، فكانت العقلية الجديدة نتيجة لعدم معا». (أحمد أمين: فجر الإسلام - الطبعة التاسعة، القاهرة 1964، ص 171). إن وجه التحفظ النقدي، هذا، يطق من أن التأثير الإسلامي في تلك «العقلية» غير إسلامية، د مارس دور، وفاعليته، فإنه كان يجد نفسه أمام ضرورة التحصيل والعصير إلى أحد أرجه هذه العقلية، وإلى لحظة من لحظات نسيجه؛ مما يضع يده على جدية المداهن والخرج على نحو يحسم لصالح الأول، أو - إذا شئت - لصالح الثاني (الخارج) غير الأول، ويدلث، يمكن تحس ماقد بشأ من ثنائية ميكانيكية، على صعيد هذه المسألة.

(2) - ميشيل فوكو: حفریات المعرفة. ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، للطبعة الثانية 1987. بيروت والدار البيضاء، ص 5.

السصوص»؛ معبراً - بذلك - عن لطموح المعرفي التاريخي إلى استنطاق الخفي والغائب والمغيّب والاحتمالي غير المعلن. وإلى تبين هذا الأخير في موقعه من تلك الأقيسة (الخفي والغائب والمغيّب والاحتمالي). ولكن ذلك كله - على أهميته الخصوصية - ليس من شأنه أن يغني «التعددية الفضائية» للحدث التاريخي، أي كون هذا الأخير ذا أبعاد وآفاق متعددة. وقد نصع يدنا على مفارقة فيما يقدمه فوكو، على صعيد تحديده لـ «الخطاب»، فهو بعد أن يتحدث عن ضرورة البحث عن الطبقات الرسوبية المتباعدة داخل حقن التاريخ وفيها، يعود - في صفحات تالية - ليعلن عن أهداف «حفريات المعرفة»، كما يراه هو، على النحو التالي، الذي يصبح بذلك البحث المعلن عنه، أو يشكك في جدواه:

«لا تسعى حفريات المعرفة إلى تحديد الحواطر والتعشلات والصور والأفكار الحورية والموضوعات الأساسية التي تحتفي وتظهر في الخطابات، بل تحدد هذه الخطابات نفسها...؛ فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة، ولا تعتبره علامة أو إشارة تحيل إلى شيء آخر... فحفريات المعرفة، ليست مبحثاً تأويلياً؛ مادامت لا تسعى إلى اكتشاف (خطاب آخر) يتوارى خلف الخطاب. كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي حسب المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً (بجازياً)». (1)

إن «عمق الطبقات الرسوبية» يغدو - والحال كذلك - أمراً مفترضاً، على نحو قبلي. دونما دلالة فعلية، على صعيد الحدث المشخص. إذ كيف يمكن التوصل إلى هذا «الترسب»، دون الطريق الذي يقود إليه: ماقبله وما فوقه وما حوله. فـ «الطبقات الرسوبية» تنطوي، بما يقود إليها، على أكثر من خطاب. ويمكن ملاحظة هذا النزوع التجزيئي الفوكوي في ثلاثة أهداف أخرى، يطرحها فوكو لـ «حفريات المعرفة»:

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 128

«لاتسعى حفريات المعرفة إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط، بكيفية إتصالية، الخطابات بما يسبقها، وبما يحيط بها، وبما يلحقها... كما لاتريد البحث عن النقطة الغامضة التي يلتقي فيها الفردي بالاجتماعي ويتشابه أحدهما بالآخر...، حتى في الوقت الذي يتعلق فيه الأمر بمحاولة رده إلى سياقه العام وإلى شبكة الأسباب والشروط التي تحدده.. لذا، فالإلحاح على دور الذات المبدعة، واعتبارها علة وجود الأثر ومبدأ وحدته، أمر لاتقر عليه حفريات المعرفة.

لاتسعى حفريات المعرفة، أصحراً، إلى إبراز ما فكر فيه البشر وما أرادوه أو شعروا به أو رغبوا فيه، في اللحظة التي كانوا يصوغون فيها خطاباتهم.. إن حفريات المعرفة، ليست شيئاً أكثر من كتابة ثانية: أي تحويلاً منظماً لما كتب لايتمدى الشكل البراني» (1).

إن النزوع التجزيئي والتجريدي للخطاب يفصح عن نفسه، كما يبدو من النص السابق، بأربع صيغ، أو لنقل بأربعة ميول:

(1) ميل لإقصاء البعد العمقي، وذلك ببعثرة «البنية» وما يتصل بها من عمديات ومجار وقنوات وعلاقات أفضت وتفضي إلى بنيتها، بمثابتها مشروعاً مفتوحاً.

(2) ميل للإطاحة بالبعد التاريخي باسم لحظة (هي الانفصال)، تفقد مسوغها الماهوي إذا ألح عليها لذاتها وإطلاقاً، أي بمعزل عن (الاتصال): إن تضعيم التركيب على حساب التحليل (التفكيك) يقود إلى مفهوم «القطيعة التاريخية» التامة.

(3) ميل لاستفراد «الفردي - الجزئي» بتعطيم علاقاته مع «الاجتماعي - الكلي»، تلك العلاقات التي إذ تكون في طور الفعل، فإنها تدخل فاعلة على نحو مباشر فيه (في الفردي): إن الفردي يتبين دائماً ملوئاً بالاجتماعي؛ ومن ثم، كيف نتزع

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطيات المذكورة - ص 128 - 129

الإبداع من مُبدعه، والذات من موضوعه ! يعني هنا، كيف نتمثل ونذكر  
ونعرف قطعة من العملة بواحد من وجهيها

(4) ميل لتشظية الخطاب إلى «برّاني» و «جوّاني»، بحيث نُقصي، ثانية، عن «احفِيّ  
مُعناً» وعن «المعلن خفياً»؛ مما قد يصعنا أمام صيغة من صيغ الموصوعانية  
الظهراتية القائمة - ضمن أمور أخرى - على استبعاد النظر الجدلي إلى الحدث  
التاريخي والاجتماعي والتراثي.

ورغم ذلك وبعده، يقرر فوكو ما يدعو إلى الاستغراب:

«لم أرفض التاريخ، بل قصعت الصريق أمام مقولة عامة وفارعة ألا وهي مقولة  
تسل الأحوال لأشدد على التحول ذي المستويات المختلفة»<sup>(1)</sup>.

كيف لم يرفض فوكو التاريخ، وهو الذي أعلن أن من أهداف «حفريات  
المعرفة» ألا تسعى إلى استكشاف «مظاهر لا استمرار غير المحسوس الذي يربط، كيميية  
اتصالية، الخطابات بما يسبقها، وبما يحيط بها، وبما يلحقها» (انظر الشاهد المأتي  
عنه)<sup>9</sup>! إن هذا الموقف «التحريضي و التجريدي» هو لدى سهل لفوكو أن يعلن عما  
سماه «مفارقة تطيع مفهوم الانفصال: فهو أداة لبحث وموضوعه في نفس الوقت»<sup>(2)</sup>.

وبذلك، يغيب «المتصل» نهائياً من دائرة «البحث وموضوعه». أما ما واجهناه،  
بدايةً، لدى فوكو بالصيغة الجريئة والواعدة، صيغة البحث عن «طبقات رسوبية متبينة  
داخل حقل التاريخ»، فيفقد جدواه وتحفيزه البحثي احتمال، حين نراه يتحول - على  
يديه - إلى «وصف للشكل البرّاني»: إن حفريات لمعرفة ليست أكثر من كتابة ثانية؛  
أي تحويلاً منظماً لما كُتب، لا يتعدى الشكل البرّاني؛ ومن ثم، فإن «التاريخ اليوم هو  
الذي صار يتسم بالحفريات وينزع بالوصف الباطني بنصب الأثرية»<sup>(3)</sup>.

(1) - المراجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 182.

(2) - المراجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 10

(3) - المراجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 9

إن هذا الموقف الفوكوي يقدم دليلاً باهرًا على أن الكثير من العناصر الهامة، التي تكتشفها مناهج أو - ربما بصورة أدق - طرائق معاصرة، قد تتعرض للضياع إن لم تنقف من المنهج الجدلي التاريخي المادي، فيقيمونها، ويعيد بناء نسقتها على محور يسهم على الأقل في الحفاظ على إمكانية جعلها فعلاً خصباً مخصباً، على صعيد البحث المعنى. والحق، إن النظر إلى النص القرآني الحديثي في ضوء «حفريات المعرفة» الفوكوية، أي الميتافيزيقية (التجريبية)، من شأنه أن يحرمنا من الإمكانيات التحفيزية البارزة، التي تنطوي عليها مقولة «الطبقات الرسومية المتباينة داخل حقل التاريخ»، وأن يعقد - من ثم - عملية تفكيك الخطاب القرآني الحديثي.

وله لذر أهمية بالغة أن يكون «ميتاويل باحثين» قد «اكتشف» مع مطابع الستيت، في كتابه التأسيسي «الماركسية وفلسفة اللغة»، من قبل النقاد الغربيين (الفرنسيين)، وذلك في سياق اكتشاف هؤلاء للشكلايين الروس. ومع هذا الكشف، تالت البصوص الباحثة، التي وصفت النقاد أمام معطيات جديدة (مثل: شعرية دستوفسكي. وقد ترجمه إلى العربية حميل صيف التكريتي - دار ثوبقان للنشر، الدار البيضاء 1986). وجدير بالنظر أن الباحثة حفزت على ولادة مفاهيم ومقولات جديدة، على أيدي باحثين غربيين، قد تنصوي على إمكانيات تحفيزية وإحصائية ذات آفاق بعيدة، على صعيد ما نحن بصدده. يبرز من هؤلاء الباحثة لفرنسية جوليا كريستفا، التي عملت منذ منتصف السبعينات على صوغ نظرية «التناص». ونحن نرى أن ذلك كله قد يكون ذا أهمية خاصة، على صعيد البحث في النص القرآني بنية وقراءة.

وعلى العكس مما فعله فوكو، حين انطبق من مفهوم «الإنفصال» وانتهى إليه، على صعيد دراسة «الخطاب»، يمحور باحثين بحثه بعلاقة اللغة بالمجتمع، حيث ينظر إليه من موقع «جدلية الدليل اللغوي كمفعول لبنيت الاجتماعية». وبهذا، فهو يعالج عملية «التحدث» من خلال ما يطلق عليه «التفاعل اللفظي»، في سائر أنماط الخطاب اللغوي. أما ما يتحدث عنه باحثين تحت حذّي «الحوارية» و«التدخل



لنصّي» فينبني - عنده - على ذلك التفاعل، ويكتسب آفاقه واحتمالاته (1). ويعلم باحثين أن الفكرة الرئيسة لبحثه كله تكمن في

«الدور المنتج والطبيعة المنتجة للتحدث» (2).

وينطلق، في ذلك، من أن كل نتاج إيديولوجي (دلائلي) «ينتمي إلى وقع (طبيعي أو مجتمعي)، مثله في ذلك مثل أي جسم مادي، سواء كان أداة للإنتاج أو مستوحاً للاستهلاك، لكنه، فضلاً عن ذلك، وعى النقيض منهما، يعكس ويكسر واقعاً آخر خارجياً، لأن كل ماهو إيديولوجي يتوفر على مرجع، ويحيل إلى شيء ما يقع خارجه، أو بتعبير آخر: إن كل ماهو إيديولوجي دليل. ولا إيديولوجية بدون أدلة» (3). ومن ثم، فإنه «يوجد إلى جانب طواهر الطبيعية، والأدوات التقنية، والمنتجات الاستهلاكية، عالم خاص هو عالم الأدلة... إن لكل ماهو إيديولوجي قيمة دلالية (سيمائية)» (4).

وهذا يقضي إلى «أن الوعي نفسه لا يمكنه أن ينبثق ويترسخ كواقع، إلا بواسطة التجسد المادي في الأدلة.. إذ لا يصير الوعي وعياً إلا حينما يمتسئ محتوى إيديولوجي (دلائلي) ولا يتحقق له ذلك، بالتالي، إلا داخل سيرة التدفع المجتمعي» (5).

ويتناول باحثين المسألة من موقع العلاقة بين البنية التحتية والأخرى الفوقية، فيضع القواعد المنهجية التالية:

«(1) عدم فصل الإيديولوجيا عن الواقع المادي للدليل (بوصفه في مجال ال - وعي

---

(1) - ميخائيل باحثين: الماركسية وعلمة اللغة - ترجمة محمد بكري ريس العبد، دار نوبال للنشر، الدار البيضاء 1986، ص 6 (التقديم).

(2) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 16.

(3) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 17.

(4) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 19.

(5) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 20.

- أو أي دائرة شاردة وغير معرفة)

(2) عدم فصل الدليل عن الأشكال المحسوسة للتواصل المجتمعي..

(3) عدم فصل التواصل وأشكاله عن قاعدته المادية»<sup>(1)</sup>

ويقودنا باختين إلى رفض «نظرية التعبير»، التي تستند إليها الذاتية الفردية، مفضياً بنا إلى القول بأن

«المركز العصي لكل تحدث، ولكل تعبير، ليس داخلياً ولكنه خارجي: إنه يقع في المحيط المجتمعي الذي يحيط بالفرد، ولا ينبع من الداخل، من الخمار العضوي (الفيزيولوجي...)»؛ ومن ثم - وهذا ذو أهمية خاصة - «فإن التحدث الوحيد (الكلام) ليس بواقعة فردية بتاتاً»<sup>(2)</sup>. وعلى هذا، «فقوانين التطور اللّساني، في جوهرها قوانين اجتماعية»<sup>(3)</sup>.

إن تلك الأطروحة الباخنسية تمضي - إذا وضعناها في سياق ما نحن بصدده وغير خطاب ضمني ومعلن حول علاقة الدّار بالمدلول - إلى أن مفهوم «الانفصال» الفوكوي ليس من شأنه أن يقودنا إلى تفصي الخطاب القراني الحديثي في إو بيّاته (آلياته) الكامنة فيه؛ كما أنه غير قادر على الحفاظ على تحقيق المطالب، التي تضعه أمامنا امقولة الفوكوية ذاتها حول دراسة «الطبقات الرسومية المتباينة داخل حقل التاريخ». فهو يضعنا أمام «صفر مطلق»، يُعتبر الواحد والمائة، في آن. ومن ثم، فإن الخطاب الفوكوي، الذي يقوم على الانفصال، ينطوي على مفارقة يستحيل تجاوزها من موقع «منهجية الانفصال» ذاتها: إنها الزعم بوجود خطاب فكري أو أدبي أوديسي يُقر بـ «اجتماعيته وتاريخيته»، ولكن دون أن يتموضع اجتماعياً وتاريخياً وهذا يتضمن القول بأن مركزه وإن أقر بالبعد العمودي، أي بما يبدو أنه

(1) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 33.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 127.

(3) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 134.

تموضع اجتماعي للخطاب، فإنه لا يصعب أن يحافظ على هذا «التموضع»، في الوقت الذي يرفض فيه النظر إليه (أي التموضع الاجتماعي) متموضعا تاريخياً، أي منبسطاً أفقياً؛ هذا مع الإشارة إلى أن هاتين الصفتين من التموضع لا يجسدان بعديين متجاورين أو متوازيين، بقدر ما يفصحان عن شبكة واسعة من علاقات التقاطع والاختراق والتواشج. وهذا يبرز، خصوصاً، حين يفضي ذلك إلى صيغة أخرى من التموضع، وهي الصيغة الزائدية، أي تلك التي تتبلور بشبكة مركبة من الاتجاهات اللولبية الخلزونية.

وحدير بالاهتمام الخاص المفهوم الذي ستنصته حوليا كريستفا من النظرية الساختينية حول «الحوارية - تعدد الأصوات»، وهو مفهوم «التنصص». فإذا كان باحثين قد أُلح على أن أي خطاب يمثل نقطة حوار إيجابي بين خطابات سابقة عليه ومعاصرة له<sup>(1)</sup>، بحيث لا يمكن للباحث أن يعمل نظره فيه إلا وفق هذه «لتعددية»، فإن حوليا كريستفا أوصلت إلى أن «التنصص» إنما هو «تقاطع عدة خطابات وردت في نصوص مختلفة دخل نص م»<sup>(2)</sup>.

أما بارت Barthes، الذي يرى في كل «نص» تنصصاً، فيعلن عما يمكن أن يطيح بهوية النص لصالح تجمع نصوص (أو شيء هذا) متعددة بهويات متعددة، وذلك حيث يرى أن النص، أي نص، إنما هو عبارة عن نسج من استشهادات سابقة<sup>(3)</sup>.



وإذا تناولنا القرآن والحديث، بمشابهتهما نصين أو نصاً، فإننا نلاحظ أنهما يحيلان

(1) - ينظر كتاب باحثين للذكور أنفأ شعرية دستوفسكي - معطيات مقدمة سابقاً. «الخطاب المروني» ص 11. الخطاب، وتحدث في التحدث (قول في قول)، لكنه، في الوقت ذاته، خطاب عن الخطاب وتحدث عن التحدث - ص 155؛ «إن ما قلنا للتحدث ولشخصية، من مصير في اللغة، يعكس المصائر الاجتماعية لتفاعل اللغوي، وللواصل اللفظي لا يديولوجي في تياراتها الأساسية - ص 213».

(2) - صمغ تقديم حوليا كريستفا لأعمال باحثين في مجلد «نقد» الفرنسية عام 1968.

(3) - غفر: رولان بارت - نظرية النص (صمغ مجلة: «عرب» رابكر العالمي؛ عدد 3 عام 1988، ص 96).

في ما قد يكون عصياً على ضبط النصوص السابقة عليهما والمعاصرة - باطراد - هما. ولكن هذين النسقين الدينيين ما كانا، منذ البدء، نصين مكتوبين، بل مرأ، كلاهما، بمرحلة القول الملفوظ، المتداول شفهيًا عن طريق «المعنة». وهذا يعني أنهما خصصا لعملية مركبة، نقلتهما من حالة الخطاب الحر المرسل إلى حالة الخطاب المنصوص المفقه (المكتوب)، مما يُفضي بنا إلى مواجهة السؤال لإشكالي التالي:

كيف لنا - في تلك الحالة الأولى من الخطاب الحر المرسل - أن نبين ما حدث، على صعيد عملية التناسج والتوالد، التي احترقت النسقين المعنيين، وعبرت، في الآر نفسه، عن سياق تبيينهما وفق علاقتي الداخلة والخارج والخفي والمعلن، اللتين تتأسسان - هنا - على جدلية الحضور (حضور الخطاب الدال) والغياب (غياب الدلالة التي ينشئها متلقي الخطاب أثناء فعل السمع والتلفظ والتفكير)؟ هذا أولاً، وفي حقل القول الملفوظ (الخطاب الحر المرسل). أما ثانياً، وفي حقل انتقال هذا القول الأخير إلى نص مفقه (الخطاب المكتوب)، فإن السؤال الآخر التالي يبرز محاحاً بأهمية خاصة: ما الذي افترقه، وما الذي اكتسب، في سياق تحول ذلك خطاب إلى هذا الخطاب؟ وثالثاً وأخيراً، يصح السؤال التالي عن نفسه: ما النتائج التي قد تواجها، في حال تناول ما قد يعترضنا من التضاريس والإحداثيات والتدقيقات والإضافات والتصحيقات والإختراقات الإيديولوجية والتنسيقات والتحقيقات المعرفية، التي يُعتقد أنها رفقت عمية جمع القرآن وكتابته (حتى القرن الحادي عشر الميلادي)<sup>(1)</sup>، وكذلك في حال محاولة ضبط «الحديث النبوي»، بقائمة حتى الآن؟

وكما هو ملاحظ من المشكلات، التي تطرحها الأسئلة السابقة، فإن هنالك شيئاً من الخصوصية لكل منها تطبع بطابعها أنماط الأجابة المحتملة عليها. ومع ذلك، هنالك

(1) - انظر حول هذا التحديد الزمني: عمري ماسيه - الإسلام - ترجمة ميج شعبان، منشورات عويدات (ردبي علماء)، علق عليه وقدم له مصطفى الراجحي ومحمد جواد معية، بيروت - باريس، الطبعة الثانية 1977، ص 110

ما يجمع بينها، ويجعل منها موضوع بحث مشترك للأنتروبولوجيا (علم الإنسان)، التي يمثلها شتراوس - في موقفها من العلاقة بين الطبيعة والثقافة -، وكذلك لنظرية التنصير (دور إغلاقي الباب أمام أنساق معرفية أخرى). ولعلنا نلاحظ أن رأي دريدا Derrida حول «الكتابة» و«القول المفوظ»، أو إخصاب المفقه المكتوب والخطاب الحر المرسل، يمكن أن يوضح ما نحن بسبيل إيضاحه، وإنْ على نحو السلب.

إن دريدا يرفض ما يراه جان جاك روسو من أن الكلام (المفوظ) Speech أو Sprechen هو الحالة المتوافقة طبيعياً مع اللغة، ومن أن الكتابة إنما تأتي لتحاصر الطاقة الكلامية وتحد من شموليتها وتلقائيتها (هذا بغض النظر عما لم يقله روسو من أن الكتابة إذ تأتي، فإنها تغدو قوة مادية وفكرية وروحية - عني لأقل في مراحل تاريخية باكرة - في أيدي نخبة متعلمة كاتبة، تعمل على ضبط «كلام العامة» من مواقعها وعن صريق أقيمتها)<sup>(1)</sup>. ومن رأي دريدا أنه مع تصرُّم «الصرحة البدائية» للبشر، تنطلق الكتابة باتجاه اللغة لتتقمصها - مع الإشارات والضوابط الخاصة بالسبب المنطقية -، وتعدو، معها، وجهين موقف واحد. ومن هذا الموقع، ينظر دريدا إلى ما تطرحه الأنثروبولوجيا الشتراوسية، على هذا الصعيد. فهذه ترى أن «الكتابة» تفسد العلاقة بين الطبيعة والثقافة، وتدخل - على نحو خاص - من أجل إفساد السبب الذهنية لبدئين. ومرة أخرى، يواجه دريدا هذه الأطروحة، في ضوء تأكيد على العلاقة لماهوية، غير «طائرة»، بين الكتابة واللغة. فهو يعلم أن تلك (الكتابة) لا تمثل بالنسبة إلى هذه (اللغة) وصعية خارجية، مقحمة فيها من خارج؛ مما يشي - حسب رأيه - بما هو في حالة ضمنية مُضَمَّرَة، أي بـ«الكتابة» كثنائها إمكاناً مكبوتاً في اللغة، وذلك عني نحو يُقصي - قطعاً - إلى الأطروحة الدريدوية المركزية، وهي: لا شيء خارج النص، أو بمعزل عنه.

ولعلنا نستنبط مما سبق الفكرة المحورية التالية، ذات العلاقة بما نحن في سبيل

(1) - انظر حول ما يتصل بما طرحه دريدا، عني هذا الصعيد، الفصل الثاني من

Christovre Norice - Deconstruction: Theory and Practice (New Accents) Methuen, London, 1983.

البحث فيه، قرانياً حديثاً، تلك هي أنه عليت - بحسب دريدا - أن نتعامل مع القرآن والحديث المحمدي - في صيغتهما ابقولية الشفهية - وكأنهما نصّان «نصّصا» قبل أن يدخلا حيز المعارك الكبرى والصغرى، التي قامت في سياق تنصيبهما، أي كدبتهما؛ وهذا - فيما يبدو - لحلف منطقي وتاريخي. ومن جانب ثان، نواجه الفكرة المحورية الأخرى، وهي أن عمية التنصيب «الكتابي» للنسقين الدينيين المذكورين لم تكن - بحسب الأنثروبولوجيا الشتراوسية - إلا تفحماً فظاً في بنية ذيك الأخيرين، ومن ثم خروجاً على طبيعة العملية السردية الحرة، لدى المجموعات البشرية المتروعة ثقافياً واثناً. وهذا الرأي وإن انصوى على الإشارة إلى أن الكدبة، إذ تشأ فإنها تحاول أن تلفّ على «القول» وتدور، لتجعله مرتبطاً بعجتها، وتعرض عليه قنواتها للتعبير عن نفسه، إلا أنه يُغفل أن الكتابة هي نفسها تجسّد مرحلة نوعية في تاريخ عملية التبني الإسمي، ونهـ - بالتالي - تعميق لفضاءات الكلام (الخطاب الحر المرسل) واستشرف لآفاق و احتمالات وحقول أخرى له

إن ذلك، مجتمعاً، من شأنه الإسهام في وضع يدنا على ماقد يمثل صيغة أولية للأجوبة عن الأسئلة الثلاثة السابقة: إن عمية التناسج والتوالد المركبة، التي تمت بين القرآن والحديث النبوي بصفة كونهما خطابين حُرّين مُرسَلين، اكتست طابع التخاطب الجدلي، بحيث إن الطرف لثاث بينهما - وهو المحدث والمتحدث - كان يقيم علاقته معهما عبر استنباط دلالتهما واستجلاهما وتحويرها إلى بنية كلامية جديدة. فإذا كان لخطابان المعنيان قد مثلاً الخطابين الحاضرين الدالّين، مع غياب الدلالة أو الدلالات، فإن المحدث والمتحدث هما اللذان يستجبان هذه الدلالات ويستحضرانها، عبر التوغل فيهما بنوياً ووظيفياً. ومن ثم، فالخطبان إياهما ما إن يغادرا عتبة تكونهما الأولى عبر متجههما، حتى ينخرطا في عملية تفريغ (تناسج وتوالد) مفتوحة، عبر المحدث والمتحدث بهما وعنهما، أي عبر الشخصيتين اللتين إذ تفعّلان ذلك، فإنهما تنتجان دلالات جديدة لهما، وتعيدان إنتاجها بمبيع مفتوحة مطردة. أما هذه فقد قدت في الحالات الأعم - إلى توطير الخصائص في بؤرة إجتماعية جديدة، أو إلى



محبهما مواقع توطن أكثر شمولاً وفاعلية. وهذا من شأنه الإفضاء إلى «خطاب على خطاب»، أو إلى «قول على قول»<sup>(1)</sup>.

وإذا ما اتجهنا صوب مرحلة الانتقال من خطاب الحر المرسل إلى النص المفقه، فلنلاحظ أن ذلك - في صيغة النص المفقه - يقود إلى افتقاد ما يلزم الخطاب الحر المرسل غالباً من دفع الحديث (القول) والشحنات المفهمة فيه بدلالات ثرة وبفضاءات مفتوحة. ولكنه - من طرف آخر - يضعنا أمام بنية نصية (مكتوبة)، تعدد كتابتها دلاليًا مع كل قراءة جديدة لها. ومن هنا، تتألى عملية «التأصل الدلالية»، سبباً وعمقاً؛ مما يسمع لمقولة «نص على نص» أن تفصح عن نفسها، يبدأ بيد مع تعاظم حوارية مفتوحة ما بين النص وقدرته. وهذا بدوره، يسهم في تكوين «تعددية اقراءات» لنص واحد (هو - في حالتنا - النص لقرآني الحديثي). وقد وضع عبد القاهر الجرجاني يده على هذه التعددية الجدلية، حين أعلن أن اللفظ «يدل على معناه الذي يوجهه ظاهره، ثم يعقد السامع من ذلك معنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً»<sup>(2)</sup>. ولعل ذلك - مع غيره - يضيء تلك العملية المعقدة، التي نوهنا بها سابقاً، وهي شئء تضارب وإحداثيات وتدقيقات وإضافات وتصحيقات واختراقات إيديولوجية، وكذلك تحقيقات معرفية، في سياق تجميع القرار وتحويه إلى نص، وضبط «الحديث النبوي» قولاً ونصاً

ولابد من التنويه المحوري بأن وراء ذلك كله كمننت الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة، بإوالياتها الإيديولوجية والمعرفية، على نحو صريح يعلن عنه أحياناً، وبصيغة خفية أو مغيبة أو مسكوت عنها في غالب الأحوال، وذلك بطريقة لتجادل ما بين الواقع والفكر أو الواقع مفكراً والفكر محفزاً للواقع ومحرضاً. فهذه الوضعيات تدخلت في المراحل الثلاث المتأني عليها، مرحلة الخطاب الحر المرسل للقرآن والحديث، ومرحلة الانتقال من الخطاب الحر المرسل إلى الخطاب المنصص

(1) - مصر ثانية: باختين - الماركسية وفلسفة اللغة، المعطيات مقدمة سابقاً، ص 155.

(2) - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز - تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة 1984. ص 262.

المفقه، ومرحلة التنصيص والتخصص فيه دون التخلص نهائياً من المرحلتين السابقتين. نضيف إلى ذلك أن شبكة من عمميات التجادل ما بين الداخل والخارج أو الداخل خارجاً والخارج داخلياً، وما بين لتوصل والتفصيل أو المتصل منفصلاً والمنفصل متصلاً، وما بين المدلول والدال أو المدلول دلاً والدال مدلولاً<sup>(1)</sup>، وما بين السابق واللاحق أو السابق لاحقاً ولاحق سابقاً، نقول، إن شبكة من هذه العلاقات كانت - وماتزال - تفعل فعلها (مع عواس أخرى محتملة) في صوغ أنماط الخطاب الحر المرسل وحركة الخطاب بينها، وكذلك في صوغ أنماط النصوص (القرآنية الحديثية والإسلامية الفقهية ر.خ.)، وحركة التناص بينها.



حارلنا، فيما سبق، معالجة العلاقة الدلالة الساطمة القائمة فيما بين الإسلام، بمئاته نصاً (دينياً) من طرف، وبين المصادر الموضوعية والدينية لقارته من طرف آخر. ومن هنا، موقع، بدا ويبدو - ضمناً على الأقل - أن ما يدرسه لقارىء مع هذا النص يجعل منه (من هذا الأخير) قضيته أولاً ومن حيث الأساس، أي قضية لقارىء ذاته؛ مما يظهر الموضوعية حيال النص من حيث هي مسألة أقل ما يقل فيها انها ذات طابع إشكالي. أما هذه الأخيرة - وقد أتينا على معالجتها حرياً في موضع سابق - فتظهر عبر التساؤل التالي: إذا كانت كل قراءة للنص الديني الإسلامي تعبيراً خاصاً عن الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تكون المرجعية لمن يقوم بها، باحثاً فرداً كان أم مجموعة عمل بحثية أم تياراً فكرياً، فهل يتضمن ذلك الموقف الاستنتاج بأن بحث في النص المذكور لا يمكن أن يعلن الزعم بتحقيق مطالب الموضوعية في البحث التاريخي أو التراثي؟

(1) - نطلق، هنا، من أن العلاقة بين «الدال و المدلول» تنطوي على مصداقية معرفية منطقية، باعتبار ما أولي. وأما ما يراه بعض الباحثين من أن تلك العلاقة تقوم على «اعتباطية صطلحية»، فقد يتأني من احتمالات ظهور تلك «المصداقية» بصيغ ماضى المدورة والجمعية و لآلوه؛ مما يضع الباحث أمام مهمة تقصي العلاقة المذكورة على نحو لا يواجهه في إطار المعرفة البسيطة لموضوع م (انظر مناقشة الجمعية الفلسفية الفرنسية لمفهوم «الرمز» بتاريخ 7 أيار 1918).

لعلنا نشير - في إجابتنا عن ذلك عموماً - أن لبحث التاريخي والتراثي في النص الديني (الإسلامي من ضمنه) هو بحث يقوم على صرفين (سُين، لا يقف الواحد منهما - وهو الباحث - محايداً أو متحايلاً إزاء الآخر - وهو موضوع بحثه -). فالباحث المعني إذ يشرح، بوصفه باحثاً ومن ثم قارئاً، في ضبط لعلاقة بينه وبين «موضوع بحثه»، يجد نفسه أمام نص يوجه خطاباً إليه (أي إلى الباحث)، مثيراً فيه وعرضاً وخفراً إمكاناته التفكيرية، ولكن كذلك توجهاته وهمومه الإيديولوجية العامة والخاصة (من نوازع عاطفية وجمالية وجنسية وأخلاقية وسياسية وغيرها)؛ مما يجعل بثورة النظر إلى النص متمحورة على وضعية قائمة في خارجه. بل إن هذا النص المعني (الإسلامي - القرآني الحديثي) استطاع - طرداً مع تعظم هيئته الدينية القداسية - أن يفرض نفسه على قرائه المؤمنين، بالصيغة التي أرادها، وكسر بالحدود المحتملة التي قدمتها الحوامل الاجتماعية المصاحبة جليلاً. نعني بهذا أن النص القرآني الحديثي فرض - في ضوء ذلك - جواً نفسياً عاطفياً محدداً على قارئه، ضمن تلك الحوامل، حتى قل قرائته: أن يكون قلبه (الداخل) صاهياً لله، وأن يكون جسده (الخارج) بضيفاً (طهراً - متوضئاً). ف «الداخل» و «الخارج» يمثلان - هنا - شرطاً لدخول إلى العالم القرآني.

وقد تناول الفقيه والفيلسوف الغزالي ذلك عسى نحو مفصل ومستفيض، حين تحدث عن «قراءة القرآن» بمثابة «أصل خامس» من الأصول الخاصة بـ «الأعمال الظاهرة»، مانحاً ذلك أهمية خاصة قصوى؛ مفضياً - بذلك - إلى تعميق الصلة الروحية بين القرآن وقارئه؛ تلك الصلة التي تتحرر من كل مشروطة إلا ما يصب في قداسة النص الديني المعني.<sup>(1)</sup> وهذا، بدوره، جعل القرآن يتجه، بقوة، إلى الإحياء

(1) - في كتابه «كتاب الأربعين في أصول الدين» - مكتبة الأهلية بيروت، ص 37 - 44، يتكلم الغزالي ضمن «الأصل الخامس» عن أن «لقراءة القرآن آداباً صالحة وأسرار باطنة. أما لأداب الظاهرة ثلاثة: الأول: أن تقرأه باحترام وتعظيم... الثاني: أن تتشوق في بعض الأوقات إلى أقصى درجات الفضل فيه... الثالث: في مقدار القراءة وله ثلاث درجات... وأما الأسرار الباطنة فخمسة: الأول: أن تستشعر في أول قراءتك عظمة الكلام... الثاني: أن تقرأ بتدبر معاليه... الثالث: أن تجتني في تدبرك ثمار معرفة من أعصابه... الرابع: أن تتخطى عن موانع الفهم... الخامس: أن لا تقتصر على اقتباس الأموار، بل تصيف إليها اقتباس الأحوال والآثار».

للمسلم، الذي يسمعه أو يسمع شطراً منه، حتى وإن لم يقرأه ويعدّ إليه، أن يحيل نفسه إلى مرجعية دينية قداسية، (هي القرآن ذاته)، من شأنها أن تلغي - مسبقاً - أي ميل من ميول الشك والارتياب. وأخيراً استنطاق النص المعني أن يهيمن على قارئه المؤمن - لغوياً وأسلوبياً بفعل تصور لإعجاز القرآن المقدم من موقع أن لغة القرآن هي لغة الوحي وأن علاقة لغة بالفكر هنا تتجلى بعيداً عن أي سياق تاريخي<sup>(1)</sup> - حتى قبل أن يقرأه (يرتبه)، بحيث إن ما قد يظهر لهذا القارئ من إشكالات لغوية تأويلية (وحتى تفسيرية) يُعلّق ويُبعد كمظهر من مظاهر القصور في فهمه (وربما أحياناً في إيمانه)؛ وتظل «القراءة» آخذة مجراها. ولعل الشافعي - وهو أحد كبار الفقهاء المفسّرين - يقدم في شخصه مثلاً حياً على تلك اللحظات الثلاث المنطلقة من النص إلى قارئه. فجواباً على سؤال وجه إليه حول «آية الاستواء على العرش»، يقول بوضوح ومن موقع «اتهام النفس الأمّارة» في التطلع إلى «إدراك» ما هو في حقل «اللامدرك»:

«آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك»<sup>(2)</sup>.

وحيث كان الأمر كذلك، فإن النص القرآني الحديثي عمل - على نحو قد يبدو خفياً وبالتواطؤ مع الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي عاش فيها المؤمنون وانطلقوا منها - على اختيار قرائه وطرح عباراته الاستراتيجية عليهم، سواء ما اتصل منها بالبنية اللفظية أو الأسلوبية أو المعنوية. وتأسيساً على ذلك وفي ضوءه، بدأت عملية استتجار واستنبط الدلالة من النص، على يد القارئ، متطبقة مع احتياجات الدال (النص المذكور) وآفاقه واحتمالاته. وهذا ما عبّد الطريق أمام الاعتقاد السلفوي الماضوي، انطبق من أن العلاقة بين النص وقارئه ذات بعد

(1) - انظر مع المقارنة: محمد أركون - إسلام الأسم والغد (ضمن: الإسلام، الأسم والغد - المعطيات مقدمة سابقاً، ص 146).

(2) - ضمن حاشية محمد الخادم في كتاب الرد على الرنادقة وجهمية الإمام محمد بن حنبل - حققه وقدم له محمد مهر شقفة، حماء (دمشق) 1967، ص 78.

مباشر وغير متوسط، أي إنها تتم بعيداً عن الأيثار إليه أساساً على المستوى  
 النظري، وإن عيش واقعياً واعتراف به من حيث هو كذلك، وهو الوضعية  
 الاجتماعية المشخصة. فلقد حسنت هذه الأخيرة النص المغيّب في ردهات الوعي  
 السلفوي المعني، الذي امتلك سلطة نصية هائلة في أوساط واسعة من المؤمنين.  
 ولكن هذه السلطة افتقرت إلى ميزات اللّعب الذكي على الوضعية الاجتماعية  
 المشخصة. ونعني بذلك أن الوعي السلفوي المذكور ليس - في أساسه - وعياً نظرياً  
 يوصف مقولة ذلك النص المغيّب بصيغة واعية ما، وعلى نحو يُقيه مغيّباً. وهنا، أي  
 في تلك الصيغة اللاواعية، قد تكمن قوة الخطاب السلفوي - ومع النص الديني  
 المقروء سلفوياً -: إن إبقاء السرّ مُسدلة على الأصول الاستراتيجية لذلك  
 الخطاب، المتمثلة بالوضعية الاجتماعية المشخصة، يجعل منه في أعين المؤمنين خطاباً  
 متطابقاً مع «الحقيقة» الناجزة، أي د. بعد بحث التاريخ، إذ يجيب عن مشكلاته  
 كلها، على نحو قبلي، دون الخضوع حيثيه ومساءلاته خضوعاً بنوياً مطرداً، وفق  
 واقع الحال.

ولكن تلك الأصول الاستراتيجية تبقى - مع ذلك - وراء الخطاب السلفوي.  
 بل لعلنا نقول - وهذا نمط مثير من لفارقة تاريخية واسطيقية -، إنه بفضل الأصول  
 المذكورة ذاتها استطاع الخطاب المذكور أن يكون وهو عليه، وأن يظهر - كذلك  
 - بتلك الصورة في أعين المؤسسين. ولكن الأصول المعية لا تكمن وراء الخطاب  
 السلفوي وحده، وإنما هي قاع خفي أومعلن وراء كل القراءات الدينية بنص  
 القرآني الحديثي. ولعل هذا المعطى هو الذي يكمن وراء كون تلك الأخيرة كلها  
 تمثلت مشروعاتها الاجتماعية والتاريخية والنزائية؛ إضافة إلى أنها تمثلت شرعيتها  
 النصية المستنبطة من آتمائها - على نحو ما - إلى «النص الأم». فهي، جميعاً، تلتقي في  
 هذه المعجمية العمومية، التي تنطوي على ما تنطوي عليه من علاقات سياسية  
 واقتصادية وسوسيوثقافية، ومن ترازع نفسية وجنسية وأخلاقية إلخ... ومن ثم،  
 فهي قراءات تمثل استجابات لتلك الوضعيات، أولاً ومن حيث الأساس.

أما اللحظات التي تقدم فرصاً واحتمالات لنظر الموضوعي في النص المذكور (الإسلامي)، فلعلها تتركز - مع حالات أخرى - في إمكانية تبيين واكتشاف هذا الأخير في سياقات ثلاثة له، هي الاجتماعية والتاريخي والتراثي النبوي.

أما ذلك فيتم انطلاقاً من الأدوات المعرفية المتاحة للباحث، والمندرجة، هي ذاتها، في سياقات ثلاثة مماثلة. وعلى هذا، فإن أدوات المعرفة إياها، التي يستخدمها الباحث، تتحول - هي بدورها على يديه - إلى موضوع بحث، وذلك يبدأ بيد مع تفحص النص والتوغل فيه.

ولما كان النص الديني بنية تمتك خصوصيتها المركبة الأنسجة الدالة واحتمالات المتنوعة التي لا تمنح نفسها إلا لمن يمتك مداخلها «الشرعية»، فإنه - في حال عقد الجسور بينه وبين الباحث الذي يقيمها - يفرض نفسه على هذا الأخير عبر الكيفية، التي يتناولها بها. ومن ثم، فإن مصب موضوعية التناول هذا يتحدد، لأن، من النص نفسه تجاه الباحث فيه، بحيث يقع هذا الأخير في اضطراب منهجي ونظري إذا ما انتهك النص المذكور، خصوصيته، حائز عليها. ويمكن القول - رفو المنظومة المعلوماتية - بأن هنالك ثلاثة أصناف رئيسة، على صعيد هذه الأخيرة. هي المرسل والمرسل إليه (المتلقي) والرسالة. أم هذه الأخيرة فإنها - بعد أن يطلقها مرسها - تغدو ذات حضور، بقدر ما يتوقفها المتلقي وبحسب الكيفية التي ينجز ذلك وفقها. بل ربما حريٌّ بنا أن نقول إن «الرسالة» المعنية إذ تخرج من يد صاحبها، فإن مصائرهما تتحدد وفق لكيفية، التي يوضعها فيها متلقيها. فإذا كان القرآن (والحديث كذلك لدى البعض) ذا مصدر وحيي - بحسب العقيدة الإسلامية -، فإنه بعد أن انتهى الإيجاء به (مع حجة الوداع كما هو معروف)، دخل - بوصفه الرسالة - حيز المتلقي.

وسوف نلاحظ أن في الأمر، هنا، من التعقيد والطرافة ما لا يسمع لنا أن ننظر إليه، على نحو مبسط وميكانيكي، من موقع المنظومة المعلوماتية المعنية. ذلك أننا نواجه، على هذا الصعيد، حالة رباعية الأطراف، هي المرسل (الوحي)، والمبشّر



المُسَمَّع (الرسول محمد)، والرسالة (القرآن)، والمتلقي (المؤمن)؛ مما قد ينقلنا إلى ما طرحه جيران جينيت من ضرورة تمييز بين ثلاثة محافل، هي المحفل الأدبي (بين المرسل والمتلقي)، والمحفل السردي (بين المخدِّت ومتلقي السرد)، ومحفل المترجم<sup>(1)</sup>. ويهتما، هنا، المحفلان الأولان، حيث يبرز المبلِّغ والمبَّع بصيغة سردية حوارية، قائمة على التكافل التضائفي: إن المبلِّغ (محمدًا) هو، كذلك، مبلِّغ باتجاه مستوى القارئ أو المستمع المؤمن. ولكنه هو كذلك، أي مبلِّغ، وفق العلاقة بينه وبين المبلِّع الوحيي. ويزيد الأمر تشابكًا حين نلاحظ تداخلًا، على صعيد الحوار الذاتي، بين المستويين السرديين، الإلهي الوحيي والنبوي المحمدي: فالله يتحدث عن نفسه، وكذلك نبيه. بل إن الإنسان، أيضًا، يفعل ذلك، ولكن بصيغة من يروي عنه؛ إضافة إلى أن حوارًا يقوم أحيانًا بين هذه الأطراف الثلاثة، ويدعو لقارئ المؤمن إلى المشاركة فيه تفكيرًا وتعاضلاً.

إننا نواجه، والحال على النحو المطروح، نصًا مركبًا ومفتوحًا، أي غير ناجز، يستدعي الوجه الواحد منه أوجهه الأخرى، بحيث تتسبب شبكة تناص واسعة، على القارئ (المتلقي) أن يتقبلها، بكل ما فيها من الحماسة واللهات والتدفق والتكثيف والتورية والعمومية إلخ... (في المرحلة المكينة)؛ وبكسر ما فيها من التفكير والتفكير والتبصر والتبصير والتفقه والتفقيه والمحاورة والتأسيس إلخ... (في المرحلة المدنية). بل إنه على القارئ المتلقي أن يواجه الشبكة المذكورة وما قد ينبعث منها ويخترقها من لحظات محتملة ضمن حالة فائقة في إشكالياتها، وهي أنه (أي القارئ المؤمن) يكشف - في سياق ذلك - أنه هو نفسه طرف فيها. وهذا ما يعقد عليه عمية انفصاله النسبي عن النص - الشبكة، وانذهاب بعيدًا في هذا الاتجاه؛ خصوصًا إذا وضعنا في الاعتبار أحد أوجه خصوصية النص الديني (ها القرآن)، وهو ما يعبر عنه جاك بريك بـ «تعددية محورية هي نفسها متصلة بتعددية الأنغام في التعبير»<sup>(2)</sup>.

(1) صمى عمشوش الأزهر - محافل القلوب (جزء من أطروحة دكتوراه) بحوره الباحث نفسه (عدن 1992)

(2) - جاك بريك: حينما كنت أعيد قراءة نقرآن - ترجمة دانيال علي - ضمن مجلة (القاهرة، سبتمبر 1995، ص 11).

ومع هذا، تظل إمكانية القارئ المؤمن متاحة - ضمناً أو على نحو خفي مضمرة -  
تكوين قرائته الخاصة - بقدر أو بأحر له «النص المقدس». أما ذلك فيحدث عبر  
جدلية النص الدال الحاضر من جهة، والدلالة أو الدلالات التي عليه هو أن  
يستنبطها مُنصَّصة، أي بصيغة «النص - القراءة» الذي يصوغه هو، من جهة  
أخرى.

وعلى هذا النحو، ربما يكون قد تضح، أساساً ومبدئاً، ما عملنا على الكشف  
عنه، يعني بذلك: إن الأدوات المعرفية، المتحدرة عموماً من الحقل الذي تتحرك فيه  
وضعية اجتماعية مشخصة وامتجه منها الباحث صوب موضوع بحثه (النص المعني)،  
ليست هي وحدها التي تدخل على خط الموضوعية وتستنبطها وتستدرجها في دراسة  
هذا الموضوع. فبالإضافة إلى تدخل الموقف الإيديولوجي، المتحدر من تلك  
الوضعية، في عملية الضبط والاستنتاج والاستدراج المعنوية، يتدخل - كذلك -  
الموضوع نفسه (النص) في تقرير كيفية إنحر هذه الأخيرة، ودرجته، وآفاقه. وحيث  
يكون الأمر كذلك، نغدو أمام ضرورة تحاشي كل ما من شأنه أن يقودنا إلى رؤية  
مكبائكية ذات بعد واحد ونسيح واحد وأفق واحد للمسألة المطروحة، على بساط  
لبحث. إن رؤية تضائية جدلية، يكون القارئ والنص (الذات والموضوع)  
كلاهما فاعلين بمقتضاها، تقف على طرف نقيض مع تلك الرؤية الأخيرة،  
لميكانيكية. فهي تبدأ، حيث تنتهي تلك، وتتوقف، حيث تبدأ هذه إياها.

## إحداثيات مفتوحة باتجاه النص القرآني - الحديثي

1.

### القرآن والحديث بين ضرورات التنصيص ومخاطر الاختراق

لم يُبدأ بجمع القرآن في «مصحف» إلا بعد موت الرسول، بضع سنين، وذلك بمبادرة أولى صدرت عن عمر بن الخطاب بصيغة قراح طرحه على أبي بكر، الخليفة في حينه؛ مما يعني أنه في حياة محمد لم يكن هالك شيء، حاسم على الأقس، من هذا القبيل<sup>(1)</sup>. أما إنجاز هذه عملية فقد عرّضته صعوبات كثيرة وجدية. فما يعني التذكير به - وسنأتي عليه مفصلاً في موضع لاحق من هذا البحث - هو أنه «لا يجب الاعتقاد أن كتابة القرآن التي تمت بأمر خليفة عثمان قد ظلت دون تغيير. وهذه التغييرات تعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية: الأخطاء التي ارتكبها الناسخون، ودروس النص المقدس القديمة التي احتفظ بها قراء والمرتلون المحترفون في ذاكراتهم رغم كل شيء، وعدم كفاية وضوح الكتابة العربية التي تختلط بها بعض الحروف

(1) - طبري، صحيح البخاري (في أربعة أجزاء) مدّبل بكمة من مصحح دار الطاعة إبراهيم عبد الغفار اسقب بالاسوقي (مصر) 1286هـ، الجزء الثالث، ص 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

سهولة... وزيادة على ذلك فإن الأمويين القليلي لاهتمام بهذه القضايا الدينية لم يعملوا على حذف مصادر الاختلاف هذه. وقد أصبحت هذه الاختلافات بالتدريج مصدر قلق، وانتهوا في لقرن العاشر الميلادي، وبعد شيء من التردد، إلى أن يضعوا نهائياً أساس النص الرسمي مستنداً إلى حكم سبعة علماء مشهورين أضيف إلى كل منهم إثنان من لقراء المخرين. وهذا اختيار تحكيمي إلا أنه أوقف المجادلات. وفي القرن الحادي عشر اعترف رسمياً بحكمهم هذا تدريجياً» (1).

وهناك من الباحثين من تابع المسألة (جمع القرآن وتنصيبه) من موقع آخر، هو الانتقال من الكتابي إلى الشفهي السماعي، بدلاً من الانتقال من هذا إلى ذاك. والتقليد الذي جرى الأمر الإسلامي عليه - على صعيد المسألة المذكورة - هو الاعتقاد بأن عملية الجمع والتنصيب المعنية سلكت مسارها على أساس الكتابات المصدريّة الأولى للقرآن التي احتفظ بها جمع من «كتبة الوحي» وآخرون. بيد أن بصعوبات الكبرى، التي رافقت تلك العملية وعلى صعيد كل واحدة من تلك كتابات، ومن ذلك ظهور هذه الأخيرة مفككة، أفضت إلى إعادة النظر في الموقف التجميعي برمته. فلقد «استقر الرأي على الاعتماد على ذاكرة الرواة بسبب ما يترتب به لصوت في هذه المجتمعات من أهمية، وكانت - ولاتزال - المجتمعات المسلمة ترى في الصوت القدرة على حمل النفخة الحيوية، ودون المصحف واستقر في صورة نهائية على أساس هذه المصادر المختلفة منذ زمان الخليفة عثمان ابن عفان (656م)، أي في زمان التحولات الاجتماعية الكبيرة... المفترض إذن أن الجمع تعقد وأجل الترتيب» (2). بل إن ابن عطية (ت 541) كان يرى أن «الجمع» لم يستهدف «سوى أطول سبع سور، وما فيها من تهاويم ومفاصل، ولم يقدر لباقي السور أن تنقسم في أثناء الجمع» (3).

(1) - هنري ماسيه: الإسلام - المعطيات المقلمة سابقاً، ص 109 - 110.

(2) - جاك بيرك: حينما كنت أعيد قراءة القرآن - معصيت المقدمة سابقاً، ص 7.

(3) - انظر: للرجع السابق مع معطياته المذكورة دتها.

وسوف نتبين - في ضوء عودة مدققة بنصوص إسلامية مبكرة - أنه يبدو أن  
للمسألة وجهاً آخر أكثر دلالة وحساسية، لم ينتبه إليه ماسيه ولا بيرك وبخون  
آخرون كثيرون، ويقوم على أد بقرآن، وفق آراء جمع من الكتاب الإسلاميين،  
محض أثناء جمعه - وبتأثير من المصالح السياسية المتصارعة خصوصاً للتكررات  
السياسية والإيديولوجية الإسلامية الناهضة - لعمليات أدت إلى اختراق متنه ريادةً  
وبقصاصاً<sup>(1)</sup>. ويكفي، الآن، أن نشير إلى أن ذلك قاد إلى حالة من القلق  
ولاضطراب في هذه التكوينات، دون أن يتمكن من حفر جذور له في أوساط  
جمهور الإسلامى العمومى، الذى يندرج في إطار ما نعرفنا عليه باسم «الإسلام  
الشعبي»؛ مع الإضافة بأن عثمان بن عفان، على رأي البعض من الباحثين<sup>(2)</sup>، وحّد  
«قراءات القرآن» التى كانت متعددة - في قراءة قريش وحدها، وذلك استمراراً  
لحادث السقيفة التاريخي «لتكريس سيصرة قريش على المسلمين».

وبسبب من تأخر تدوين «الحديث لسوي» (كذلك بسبب الصراع السياسى  
والإيديولوجي العقيدى الذى نشب حوله من مواقع متعددة)، فقد اختلط به  
دوروث الشفهي لـ «الصحابة الأويين»<sup>(3)</sup>، وغيرهم من أصحاب الفرق والتيارات  
والمدارس الإسلامية المبكرة والمتأخرة. وهذا ما أسهم في إنتاج بنية نصية مركبة  
ومطردة في عملية التبين للحديث المذكور (نص عمى نص)، منتصب لاحقاً في  
وجه الباحثين المؤرخين، بكثير من التعقيد والصعوبة، وربما الاستحالة في الوصول  
إلى «النص الحديثى الأصلي». وقد جاء في «صحيح البخارى» أن عمر بن عبد  
لعزير كتب إلى «أبي بكر بن حرم انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء»<sup>(4)</sup>.

(1) - نظر: علي الميلاني - التحقيق في نفي التحريف، مجموعة أجزاء، نخلة (تطوان)، 1408 هـ.

(2) - نظر: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الدينى، سبيل النشر، ط2، القاهرة 1994، ص 28.

(3) - مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامى، القاهرة، ص 25.

(4) - صحيح البخارى - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابع، ص 19 - 20.

وقد حدث أن الصراعات والمنازعات السياسية، التي اندلعت بعد الصدر الأول من الإسلام، أدت إلى اختلاق الكثير من الروايات والأحاديث تأييداً لها أو تسريعاً. واستمر هذا الوضع في اضطرابه إلى أن جُمع الحديث في عهد المأمون، أي بعد قرنين من الزمن تقريباً، وذلك بعد أن أصبح الحديث «الصحيح» في الحديث «اموضوع» كالشجرة البيضاء في جلد الثور الأسود، بحسب مقال الدارقطني<sup>(1)</sup>.

وقد قاد ذلك المحدثين الجماع إلى أن يجدوا أنفسهم أمام ركाम هائل من «الأحاديث»، كان عليهم أن يتعاملوا معه تعاملاً توثيقياً حذراً، وقلقاً، وذا نفس طويل. ولكن ذلك لم ينج، هو نفسه، من صيغ متعددة من الاختراقات الأيديولوجية الدينية والسياسية والإثنية، وغيرها. وقد تحدرت هذه الاختراقات من موقع متعددة، قد يكون الإثنان التاليان في طبيعتها. الموقع الأول تمثل في الصراعات السياسية والاقتصادية والدينية والإثنية المتندمية، بين الأطراف الإسلامية المتعددة أما الموقع الثاني فقد أفصح عن نفسه في الحدود التاريخية الضيقة، نسبياً، للطرائق التي اتبعها الجماع الموثقون لـ «الحديث النبوي»؛ يعني بذلك منظومة «الرواية». فهذه التي تطلق مقابل مصطلح «الدراية»، تشتمل على جانبين اثنين: الأول منهما يبحث وثنائياً علاقات الاتصال والانفصال بين روة الحديث؛ في حين يتعلق الجانب الثاني بدراسة المكونات الأخلاقية والسوسيولوجية لرواة الحديث منفردين ومجتمعين من قبل أولئك<sup>(2)</sup>.

يبد أن المسألة كانت تتعقد أكثر فأكثر، عمقاً وسطحاً، حين كان أحد

---

(1) - انظر: محمد حسين هيكل - حياة محمد، الطبعة الثالثة عشرة، القاهرة 1968، ص 49 - 50. ولعل لدارقطني استنبههم، في قوله هذا، حديثاً نبوياً أورده مسمي في (صحيحه)، الجزء الأول، ص 138 - ونشر في أربعة أجزاء ضمن: كتاب التحرير. - وقد صورت هذه الطبعة بالقاهرة عام 1383 هـ من طبعة استبول المحققة المطبوعة عام 1329 هـ) حيث يتحدث النبي محمد عن «المسلمين والكفار»؛ كما أورد البخاري نظيراً لهذا الحديث (الجزء الرابع - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 110).

(2) - انظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطب النبوي، ص 96 - 98 من الطبعة الأولى، المعطيات مقدمة سابقاً.



الأحاديث الموضوعة (أي التي تبين توثيقاً أنها حقاً كذلك) يكتسب شيوعاً كبيراً، في أوساط أنماط محددة من الناس يستحب هذا الحديث لاحتياجاتها، على نحو أو آخر. ويقلعنا، بهذا الصدد، مونتغمري وات أنه «قد سبب الكثير من حكمة الشرق الأوسط إلى محمد في شكل الأحاديث»<sup>(1)</sup>. ومع أن الفقهاء استحدثوا، عبر نشاطهم التفقيهي التنظيري، طريقة «الجرح والتعديل» المشار إليها، واكتشفوا غيرها - مع آخرين من الجماع والباحثين - مجموعات ضخمة من الأحاديث الموضوعة (الكاذبة)، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يفعلوا الكثير، حين كانوا يلاحظون أن هذه الأحاديث ظلت قائمة ومعمولاً بها من قبل جمهور واسعة من المؤمنين، وذلك بفعل الثقل الاجتماعي الذي حققته لديهم، عبر تراكم تاريخي وتراشي مديد. وكان من نتائج ذلك أن تراكمت الترساة الحديثية على نحو هائل، مكونة - على هذه الطريق - نصوصاً على نص «أصلي مفترض». فلقد روي عن البخاري - وهو هنا أحد الأمثلة البارزة الدالة - أنه حَرَّح «صحيحه من زهاء ستمائة ألف حديث لست عشرة سنة»<sup>(2)</sup>.

ويلاحظ أن عملية التدقيق المديدة، التي قدم بها البخاري حيال تلك لأحاديث، قادت به إلى أن تبقى لديه منها سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون محسوب. وبإسقاط المكرر من هذه الأخيرة، يكون الصافي منها أربعة آلاف حديث<sup>(3)</sup>.

أما أبو داود فلم يصح عنده من خمسمائة ألف حديث غير أربعة آلاف ولثمانمائة<sup>(4)</sup>.

(1) - مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي - المفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة ببيروت 1981، ص 100.

(2) - الشرحيني في شرحه على «الأربعين النووية». (ضمن مقدمة صحيح البخاري - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 1).

(3) - انظر: صحيح البخاري - الجزء الأول، المعطيات السابقة نفسها.

(4) - محمد حسين هيكل: حياة محمد - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 49.

ولعلنا نقول بأن الصعوبة كانت تتعاضد أكثر فأكثر، كلما بعد الزمن عن مرحلة الرسول، حيث كانت اتجاهات التسور والتشقق والتمحور أو الاستقصاء في صياق البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والإتنية، وكذلك في حقل الفرق والمذهب الدينية تأخذ آفاقاً وأمداء كثيرة، مما في ذلك اتساع الإمكانيات التقنية للتسويق الثقافي، بصيغة الكتاب المطروح (1) ويغدو هذا الأمر أكثر وضوحاً، حين نضع في حسابنا أنه، كذلك على صعيد التيار الشيعي، كانت هنالك كميات ضخمة من «الأحاديث» جعلت المدققين ضمن هذا التيار (وخارجه) يبحثون - بصعوبة - في «الصحيح» و«الموضوع» منها، فمحسن حسين العاملي يكتب - من موقع التيار المذكور - مايلي:

«أما قدماء الشيعة أعني المعاصرين للأئمة عليهم السلام فقد صنفوا في لأحاديث المروية من طرق أهل البيت عليهم السلام المستمدة من مدينة العلم النسوي في فنون شتى مايزيد على ستة آلاف وستمائة كتاب مذكورة في الرجال على ماضبطه صاحب الوسائل وامتاز من سها أربعمئة مصنف اشتهرت بالأصول الأربعمئة وقال شيخنا البهائي في الوجيزة أن ماتصمته كتبنا من هذه الأحاديث يزيد على مافي الصحاح الستة لأهل السنة كثير كما يظهر لمن تتبع أحاديث الفريقين وذكر علماء الرجال أنه روى ر و واحد وهو إبان بن تغلب عن مسم واحد وهو جعفر بن محمد الصادق عليه لسلام ثلاثين ألف حديث» (2). أما أشهر جماع الحديث من التيار الشيعي، وهو الكليني في كتابه «الكافي»، فقد نُظر إليه بأهمية البخاري في «صحيحه» ضمن أهل السنة.

إن ذلك، مفطوراً إليه مجتمعاً مع ماأثنا عليه تواء، يظهر ضخامة المشكلة

(1) - من ذلك، على سبيل المثال، صناعة الورق، التي برزت مع تأسيس أول مصنع للورق في بغداد عام 178 للهجرة (794 - 795). انظر في ذلك: هاملتون جيب - دراسات في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الثانية 1974، ص 152.

(2) - محسن الحسيني العاملي: المحزون المنتبعة - المعطيات مقدمة سابقاً، ص 43.

وتعاطمها على نحو مطرد، لم يتوقف حتى مرحلتنا الراهنة في أواخر القرن العشرين.  
ومن هنا، ندرك المقاصد البعيدة لما قاله ابن عباس، حين تحدث عن «الكذب»  
في تناول «الحديث النبوي»:

«إنا كنا نحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم إذ لم يكن يُكذب عليه فلم  
ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه... فلما ركب الناس الصعب  
والذلول لم نأخذ من الناس إلا مانعاً» (1).

وفي المصدر نفسه (صحيح مسلم)، يأتي ابن سيرين على مسألة الإسناد، حيث  
يعلن أن المحدثين «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمعنا  
رجالكم» (2).

ولابد من الإشارة إلى أن تكوّن ذلك لركم هائل من «الأحاديث» لا يمكن  
فهمه، أو - على الأقل - لا يمكن أن لا يستنفد فهمه من موقع «سوء نية» أو  
«دسيمة»، يُزعم أنه قام بها جماعات من المروريين أو المخرفين أو المبتدعين المعرّصين  
من صالح خاصة، أو لأمر وأهداف هي «في نفس يعقوب»، كما يقال. فلقد سرر  
ذلك الركام - في أساس الأمر - بثباته قراءات مختلفة محتملة للنص الحديثي  
اختلاف الوضعيات الاجتماعية المستحصنة، التي اطلق منها أصحابها. وإدراك  
الحديث على مثل «سوء النية» أو «دسيمة» المعنيين، فإن المسألة - هنا كذلك -  
تتصل بمثل تلك القراءات، وإن على نحو «رديء قصدياً إيديولوجياً».

---

(1) - صحيح مسلم - الجزء الأول، المعصيات المقدمة سابقاً، ص 10.

(2) - المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها - ص 11. وعلى هذا، كان المطلب الذي طرحه أبو الحسين مسلم  
بضرورة المحافظة على الدقة في التعامل مع النصوص، وعلى أهمية في نقلها وتسجيلها (وهو مطلب مشروع  
على صعوبته الكبرى التي أفصح عنها): «وما نوحى أن نقدم لأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها  
رأى من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث وتفاضل ما نقلوا لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد  
ولا تحلّط فاحش كما قد عثر فيه على كثير من الحديث». (مصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها،  
ص 43).

ههنا، تجدر العودة إلى ابن سيرين، في تحفظه على رجال الإسناد بعدما وقعت «الفتنة»، على حد تعبيره. فهو يحدد هؤلاء «الرجال» بكل من لا ينتمي منهم إلى «أهل السنة»، وذلك حيث يعلن - بلغة تتضح فيها دانة «الآخرين» - على هذا الصعيد:

«فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ» (1).

إن ابن سيرين - في موقفه الإدائي ذاك - كان يطمح إلى الوصول لـ «الأحاديث غير الموضوعية - الصحيحة»، معتقداً أن هذا يتوفر على صعيد رجال «أهل السنة» وحدهم، دون غيرهم. يضاف إلى ذلك أن «الموقف السيريني السني» المذكور - وهو نموذجي ضمن أوساط الفقهاء والمفسرين والمؤرخين السنيين - كان بمثابة دعوة إلى الحجر على آراء من سماهم «أهل البدع»، من أمثال المعتزلة والشيعة؛ مما يكون قد حرمانا من التعرف إلى آراء هؤلاء بقدر أو بآخر، وأسهم - في الوقت نفسه - في جعلهم يتخذون ردود فعل عنيفة على سلوكهم ذاك، ربما أدت إلى تضييع جزء أو آخر من إنتاجهم هم أنفسهم (أي إنتاج أهل السنة المذكورين). وفي كلتا الحالتين، كان أحد الخاسرين - ولا شك - لمورح بثقافة العربية الإسلامية، الذي فقد ما قد يكون هاماً في حقل المخطوطات والأعمال الفكرية. ذلك لأن عملية التدوين المنظم بدأت تأخذ مداها في القرن الثاني الهجري، وخصوصاً على أيدي أمثال مالك بن أنس، الذي ألف «الموطأ» (2). وهذه العملية كانت، في إجمالها، ذات توجه سني، أو كان معظم القائمين عليها يعملون على المحافظة على «سُنَّتها» (3). وكان ذلك

(1) - المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(2) - يقول القاضي أبو بكر العربي في «شرح الترمذي»: «الشيء هو الأصل الأول والباب، وكتاب البخاري هو الأصل الثاني في هذا الباب، وعليهما بنى الجميع، كتمسيم والترمذي». (ضمن مقدمة لكتاب الموطأ لمالك بن أنس - المعطيات المقدمة سابقاً، الجزء الأول - 969، ص 4).

(3) - كان هذا الموقف يبرز حتى لدى رواد كتبة الحديث فمالك بن أنس نفسه إذ كان جعفر الصادق من شيوخه. وهذا الأخير هو أحد أئمة الشيعة، فإن مصداقيه مقدمه في «موضئه» نعو، وفق ذلك، أمراً مشكوكاً فيه.

ربما بسبب من أن الفرق الأخرى، ومنها المعتزلة والشيعة، خضعت - غالباً وبصورة  
إيجابية - لاضطهاد السلطة الأموية والعباسية، في حين كان أهل السنة - أيضاً غالباً  
وبصورة إيجابية - حليفاً للسلسلة المذكورة بل رى كذلك جزءاً منها.

وإننا نرى أن تمعناً أعمق في مسألة المعنية، قد يضع يدينا على الأطروحة المركبة  
التالية: إن أهل السنة أنفسهم لم يكونوا يمثلون تمصاً ذهنياً واحداً وموحداً، وإنما  
كانوا - وما يزالون - يفصحن، في أوساطهم الواسعة، عن تمايزات واختلافات  
وصراعات تتعمق حيناً وتخبو حيناً آخر، وفقاً لتوفر شرائط الحرية الفكرية عموماً  
والدينية بصورة خاصة وحضورها - على نحو أو آخر - في المجتمع العربي  
(إسلامي)، أو التضيق عليها، أو غيابها، وكذلك حسب صيغ العلاقات القائمة  
بين السلطة والفئات المثقفة، إضافة إلى أسباب أخرى. وابن سيرين إذ يدعو إلى  
أحد «الحديث النبوي» من «أهل السنة» وحدهم، فإنه - بذلك - يغفل أو يعيب  
عنه أن الانتماء العقيدي إلى مذهب ما يجعل أصحاب هذا المذهب متماثلين في  
الموقف من الحديث المذكور، على امتداد مراحل تاريخية متعددة. فغياب التماس،  
على هذا الصعيد، يعني - ضمن مدعاه - انطلاق أولئك من وضعيات اجتماعية  
مشخصة متباينة، أي من مصادر إيديولوجية، وكذلك من مستويات معرفية غير  
متماثلة، على الأقل.

وقد عبر عن هذه الحجة يوسف لقرضاوي، حيث يقول بأن الأئمة  
بنص حديثي نبوي على أنه «صحيح»، لابد أن يكون مشروطاً بكونه  
«مسئلاً به عند الجميع، ولا بد أن يكون صريح الدلالة على المعنى المراد،  
ولا بد من أن يسلم من معرض مثله أو أقوى منه من نصوص الشريعة

---

على نحو ما. فما كتبه الشافعي من أنه «ما ظهر على الأرض كتاب بعد كتاب الله، أصبح من كتاب مالك»،  
توقف ويجري التحفظ عليه، حيث يصل الأمر إلى تأثر مالك بجمع الصديق الشيعي. ذلك أن «أكثر الباحثين  
الحديثيين يرون أن ما روي عن الصادق لا يزال في حاجة إلى إثبات وتدليل». (انظر: المصدر السابق مع معضاته  
المذكورة، وضمن مقدمة تانية لحمد كامل حسن، ص 21)

الجزئية أو قواعدها الكلية. قد يكون النص صحيحاً عند إمام، ضعيفاً عند غيره، وقد يصح عنده ولكن لا يسلم بدلالته على المراد، فقد يكون عند هذا عاماً وعند غيره خاصاً، وقد يكون عند إمام مطلقاً وعند آخر مقيداً، وقد يراه هذا دليلاً على الوجوب أو الحرمة، ويراه ذلك دليلاً على الاستحباب أو الكراهية، وقد يراه بعضهم محكماً ويراه غيره منسوخاً، إلى غير ذلك من الاعتبارات» (1).

وانطلاقاً من هذه الرؤية، لتشكيكية المفتوحة، يصبح مقولاً ومتسقاً مع قواعد البحث العلمي النقدي ما أعلنه نصر حامد أبوزيد من أن عملية «تثبيت نص الحديث في الصحاح الخمسة - أو الستة - وعلى رأسها البخاري ومسلم، هي في حقيقتها تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها» (2).

إن عدم التطابق الإيديولوجي والمعرفي في مواقف أهل السنة يمكن أن يكتسب صبغاً متعددة، منها ما يثيرنا به أبو الحسير مسم

«عن رقبة أن أبا جعفر الهاشمي المدي كان يصع أحاديث كلام حق وليست من أحاديث النبي» (3).

فمثل هذه الصيغة من «وضع الحديث النوي»، أي - بالمعنى النصي التوثيقي - ترويره، تعقد الموقف من داخله، بحيث قد تبدو عملية النقد الداخلي للنص مستحيزة، أو قريباً من ذلك. وقد انتبه عبي بن أبي طالب إلى هذا الاتجاه - وهو الذي عثر صراعاً مريراً مع جمع من الفرقاء الخصوم منهم عائشة زوجة النبي وأحد رواة حديثه - فسدد أذنيه عن سماع «الحديث النوي»، انطلاقاً من أنه ملفق - في معظمه - ومن أن التسم «الصحيح» منه لا يفصح عن نفسه في ظل هيمنة ذاك.

(1) - يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 164.

(2) - نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني - معصية المقدمة سابقاً، ص 127.

(3) - صحيح مسلم - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 17.

ومن هنا، أعلن علي، حسب ما روي عنه:

«ماعندنا كتاب نقرؤه عليكم إلا ما في القرآن وما في هذه الصحيفة أخذتها من رسول الله فيها فرائض الصدقة»<sup>(1)</sup>.

ويمكن أن نلاحظ كم هو معقد، في مثل هذه الحال، أن تبين «الأصلي لأصلي» من المقلد؛ مما حدا باستشرق ر. بلاشير أن يشير إلى هذه المفارقة قائلاً:

«إن من خواص المقلدات أن تكون أكثر أصالة من الأصل»<sup>(2)</sup>.

وبصورة عامة، يمكن القول بأن هذا الرأي سوف يكون أكثر حضوراً ومصداقية، حين يكون «الأصل» مشكوك فيه، عموماً ومن حيث الأساس، كما هو الحال بالنسبة إلى «الشعر الجاهلي»، الذي يجعل منه بلاشير موضوع بحث له. ولكنه - أي الرأي المذكور - يبقى ذا دلالة هامة على صعيد «الحديث الحمدي»، الذي سيقدم إلينا، حثث، بصفته «بصاً مركباً» أو «نصاً على نص» أما قيام بمهمة امتنباط «النص الأصلي - النوي» من الركام الهائل للنصوص المقدمة إلينا على أنها «الحديث النوي»، فيستلزم إنجاز عملية نقد واسعة تتصل بالأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والعقيدية، وكذلك الصرقية المنهجية إلخ... الخاصة بالعصر أو بالعصور، التي تكون فيها ذب الركام وتراكب بعضه على بعض. وهذا من شأنه - ومن شأن غيره - أن يتيح لنا وضع طريقة «الخرح والتعديل» - وهي أحد جانبي منظومة الرواية التي أتينا على ذكرها سابقاً - في حدودها، والخروج منها إلى آفاق رحبة من المنظومة المنهجية لبحث التاريخي؛ مما يجعل من «الإسناد» خبطة من خطوات هذا البحث عموماً،

(1) - انظر: محمد حسين هبكل - حياة محمد، المصنات، مقدمة سابقاً، ص 51.

(2) - ر. بلاشير: تاريخ الأدب العربي - محمد أول، ترجمة إبراهيم لكياتي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق



ومن النقد التاريخي - بشقيه الداخلي والخارجي - على وجه الخصوص، ليس إلا؛ مع ضرورة إخراج هذه المهمة من حقل الاعتقاد الديني، ووضعها في موضعها المناسب من البحث العلمي التاريخي. ومن هنا، يغزو مثل القول التالي ضرباً من التفريط بخصوصية هذا البحث:

عن عبد الله بن مبارك «الإسناد من الدين» (1).

فهو (أي القول المذكور) غير وارد معرفياً، وإن كان وارداً أيديولوجياً أخلاقياً. ذلك لأن «الإسناد» شأن من شؤون البحث في «الوثيقة التاريخية»، دون أن يعني ذلك نفياً لما يمكن أن يقدمه الاعتقاد الديني، ضمن ظرف اجتماعي ما، من حوافر عقيدية سيكولوجية لمن يتصدى لمهمة الإسناد من المؤمنين المهتمين. ومما ينبغي الإشارة إليه، هنا، هو أن الفقهاء المسلمين شعروا، بقوة، بضرورة استحداث طريقة تتيح لهم تمييز «الصحيح» من «الموضوع» في ما يقدم على أنه ضمن حقل «الأحاديث النبوية»؛ مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأخيرة ظلت مايزيد على قرنين من الزمن متداولة على نحو شفهي، قبل جمعها في «الصحاح»، صحيح بخاري وصحيح مسلم، وغيرهما، أو في «الصحاح الستة» بصورة رئيسة.

بيد أن ما اعتبر «صحيحاً» من الأحاديث المحمدية، على صعيد «الحسن»، جرى لتشكيك فيه من حيث «الهيكل - اللفظ»، من قبل مجموعة من النحويين ولغويين. فقد أبدى هؤلاء آراء حول صحة نسبة الأحاديث «الصحيحة» لفظياً لغوياً إلى الرسول محمد، قديكون من شأنها أن تجمعنا نعيد النظر في الموقف برهته. مثل هذه الآراء نواجهها، مثلاً، لدى البغدادي في «خزانة الأدب». وهنا، نقرأ مايلي:

«وأما الاستدلال بحديث النبي صلى الله عليه وسلم... فقد منعه ابن الضائع وأبو حيان وسندهما أمران أحدهما أن الأحاديث لم تنقل كما سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم وإنما رويت بالمعنى وثانيهما أن أئمة النحور المتقدمين من المصيرين لم يحتجوا

(1) - صحيح مسلم - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 12

بشيء منه... وقد جرى الكلام في ذلك مع بعض المتأخرين الأذكياء فقال إنما ذكر العلماء ذلك لعدم وثوقهم أن ذلك يفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم... إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن الكريم في إثبات القواعد الكلية... وقد قال سفير الثوري إن قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت فلا تصادقوني إنما هو المعنى» (1).

ومن الظام الدال أن المشكلة ظهرت في عهد النبي نفسه، ففريق من صحابته وأهله المقربين كان يشكو من أنه ينسى ما يسمع منه من القرآن - ناهيك عن الحديث النبوي الذي نُظر إليه على نحو ما على أنه أقل أهمية من ذلك -، وذلك إلى درجة مقلقة. والمثال البارز على ذلك يتضح في شخص علي بن أبي طالب، صومر محمد وابن عمه. فلقد ورد «عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه عبي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: بأبي أنت وأمي تغلّت هذا القرآن من صدري فما أجدني أقدر عليه؟» (2).

فإذا كان الأمر، هنا، يتصل بالقرآن ورجل يعيش في كنف نبيه مباشرة ويمتص من مصادره دون توسط، فكيف سيظهر ذلك بالنسبة إلى الحديث النبوي وإلى رجال بعيدين عن النبي أولاً، وآخرين متأخرين عن عصره ثانياً كالذين ينتمون إلى العصر الأموي أو العصر العباسي أو إلى عصرنا الحالي؟ ومن ثم، إذا كان الأمر بهذا القدر العميق والجدّي من الإشكالية، فإن الإقرار بوجود «حديث نبوي» متكامل لفظاً ومعنى، مسألة تهتقد المصداقية الوثائقية التاريخية، أو - على الأقل - تستثير تحفظاً وشكاً شديدين (3).

(1) - عبد القادر بن عمر البغدادي؛ خزنة الأدب ولبّ لباب لسان العرب - دار صادر بيروت، في أربعة مجلدات، المجلد الأول، دون ذكر لتاريخ النشر، ص 4 - 5، وقد أشير إلى ذلك جواد علي، حيث أعلن «أن المذاكرة لا يمكن أن تحفظ نصاً بالحرف الواحد إذ لم يكن مدوّب مكتوب، ولهذا جوّز أهل الحديث رواية حديث لرسول بالمعنى إذا تعلّمت رواية النص»، (هو دعوى: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 74).

(2) - الصبغة في الأدعية الصحيحة للحافظ عبد العتي بن عبد الواحد مقدسي اللخمي - مكتبة دار البيان، 1968 دمشق، ص 120.

(3) - صرّ حول ذلك: ر. بلاشير - تاريخ الأدب العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 93.

وينسحب ذلك، وإن بدرجة أقل وصمم خصوصية باللغة التعقيد، على النص القرآني. ونحن إذ نقول بذلك، على صعيد «الحديث النبوي» بصورة مخصصة، فإننا لا نرتكن إليه نهائياً ولا نتهافت أمامه، أولاً؛ ومع الإشارة، ثانياً، إلى وجود نصوص محمدية ربما غداً مجتمعاً على صحة نسبها لمحمد، مثل ما يطلق عليه «دستور المدنية» أو «وثيقة العهد» أو «صحيفة».

أما ما يهمنا مما سبق وعلى صعيد الحديث محمد بن النبو، فيقوم على أن إنتاج «نص المركب» على هذا الحديث واسير به إلى أمام، عمقاً وسطحاً، حسد قراءات متعددة لما اعتقد أنه «أصل نبوي» - في حال توافر المقاصد والنوايا «البريئة ذاتية» -، ومثل، من ثم، موضوعاً خصباً لاخترافات خصبة انطلقت - كما هو الحال على صعيد النص القرآني - من الوصية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي استنبتت فيها وعبرت عنها بصيغ متعددة.

ولكن حين كانت تغيب مثل تلك مقاصد والنوايا «البريئة»، فإننا نواجه أحاديث موضوعية على نحو قصدي. وفي كسنا لحالتين، ظل الموقف مشروطاً باحتياجات الفرقاء المتعديين المتحالين أو المتصارعين وما كمن وراءهم من مثل تلك الوضعيات؛ كما ظل الموقف حافزاً لإنتاج قراءات متعددة، عبرت، بصيغ مباشرة وأخرى ضمنية، عن تلك الاحتياجات؛ مما جعل تلك الأخيرة (القراءات) جميعاً تمثل موضوعاً خصباً لاخترافات خصبة، وتطوي على مشروعية اجتماعية وعلى شرعية نصية حققهما صنّاع القراءات المذكورة، أي القراء الكثر من فقهاء ومفسرين ومحدثين وكتاب سيرة وسياسين، وغيرهم.

وقد تعاظمت المشكلة في أوساط الفقهاء (ولعلها امتدت إلى أوساط واسعة من «السواد الأعظم» كشكل من أشكال التحزب المذهبي وربما كذلك السياسي)، بحيث أسهمت في بلورة تيارات فكرية فاعلين في الحياة الفكرية الإسلامية الساكرة، هم تيار «أهل الحديث» وتيار «أهل الرأي». فالأولون يروون الحديث التالي على لسان النبي، حيث قال:

«يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدث حديثاً عني فيقول بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحلناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الذي حرم الله» (1).

أما الآخرون (أهل الرأي) فيعلنون أن الرسول قد:

«مأثناكم عني فأعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأبنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداي الله» (2).

فتبار أهل الحديث انطلق من النص القرآني نصياً، اعتقاداً بأنه، هو وحده، الذي لا سبيل إلى التشكيك في أصبه وإسناده. أما النصارى الآخرون، أهل الرأي، فقد أباح أصحابه لأنفسهم أن يعكروا، باسم «حديث نبوي» ربما كان موضوعاً، عني نحو تحلي وتركي (منهجي) حر، يُحصعون - في صوته - ما يوافقونه من أحاديث عملية نقد صارمة، يبرز القرآن مقتضاها حكماً. وقد ورد معنا، فيما سبق، أن أب جعفر الهاشمي المدني «كان يضع أحاديث كلام حق، ليست هي من أحاديث سي».

\* \* \*

ومن تعقيد الموقف وطريفه أن نضع يدنا على ملامح خصومة سل معركة حتمية دُفعت باتجاه إبقائها حفية، وهي بين دعوة الأخذ بـ «الحديث النبوي»، مصدراً ثانياً أساسياً ودعاة النظر إلى القرآن مصدراً وحيداً. أما الخلفية الكامنة وراء الموقفين فلعلها تمثل في الصراع على ما اعتقد أنه «أحاديث حاكمية بحصة»، أو من النمط الذي يدعو لخلافة عبي للبي. فدعاة الأخذ بالحديث

(1) المرفقات للشاطبي - الجزء الرابع، عني بضمه وترقيمه وروى محمد بن محمد بن عبد الله دراز، مصر، ص 7 وقد أورد هذا الحديث، أيضاً، ابن ماجه في (سنه - 61 باب 3 ح 12).

(2) مصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 9، وقد أورد أحمد ابن هذا الشاهد والآخر السابق عليه (نظر: أحمد أمين - فجر الإسلام، المعطيات نفسها - ص 244).

يأخذون على خصومهم منع تداول الحديث، ومنهم بصورة خاصة الخلفاء الثلاثة لأور، أبو بكر وعمر وعثمان. ويضيفون إلى هؤلاء من أهل السلطة معاوية بن أبي سفيان والحجاج الثقفي، أي أولئك الذين يرى خصومهم أنهم اغتصبوا سلطة من أهل البيت.

ومن مواقف المنع ما يروى عن أبي بكر في ترجمته التي قدمها الذهبي، حيث قال: «إن الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافًا، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألکم؟ فقولوا: (بيننا وبينكم كتاب الله) فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه» (1).

ويقل عن معاوية أنه كان يقول: «لا تحدثوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» (2)؛ وكذلك ورواية بن عباس كـ: «كان معاوية يقول على منبر دمشق: إياكم والأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إلا حديثاً ذكر على عهد عمر» (3).

أما الموقف الآخر فيقدم بلسان عبيد بن ربيعة طالب وجمع من الصحابة، منهم أبو در الغفاري وعبد الله بن عباس. فعبي كان يقول: «تذاكروا الحديث، وتزاوروا، فإنكم إن لم تفعلوا يذُرُس» (4).

وأما موقف أبي ذر من ذلك فيفصح عن نفسه في الرواية التالية. قال الراوي: «أتيت أبا ذر، وهو جالس عند الجمرة الوسطى، وقد اجتمع الناس عليه يستفتونه. فأتاه رجل، فوقف عليه، ثم قال: ألم تُنه عن الفتيا؟ فرفع رأسه إليه، فقال: أرقب أنت علي؟ ثم وضعتم الصمصامة على هذه - وأشار إلى قفاه - ثم ظننت أبي أنفل

(1) - ابن ماجه - 6/1 باب 3 ج 12.

(2) - العقبة والمتعة للخطيب - 1-7.

(3) - تاريخ دمشق لابن عساکر - 260/3.

(4) - سنن الدارمي - 122/1 ح 632.

كلمة ممعتها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قل أن تجزوه عني، لأنفعتها»<sup>(1)</sup>. ان هذه اللهجة الاحتجاجية الأبادرية نواجهها، كذلك، لدى عبد الله بن عباس، حيث يقول: «تذكروا هذا الحديث لا ينهت منكم، فإنه ليس مثل هذا القرآن مجموع محفوظ.. ولا يقولن احدكم: حدثت أمس، فلا أحدث اليوم. بل حدثت أمس، ولتحدث اليوم، ولتحدث غداً»<sup>(2)</sup>.

ان ذلك الذي أتينا عليه يصهر عمق لإشكالية، التي أحاطت بمسألة «الحديث النبوي» ضمن أوساط الصحابة الأوائل، تلك الإشكالية التي ستر بها بوصفها دريئة ايديولوجية تتجه إليها سهام المتخاصمين المتصارعين. وهذا، بدوره، عمق الشك بالمصادقية المعرفية في تلك المسألة، ولكن في الوقت نفسه - جعل من إنتاج «الأحاديث النبوية»، كائناً ما كانت، مرتكراً لمتصارعين يقدم لهم تسويقاً ايديولوجياً ضرورياً لظهورهم مظهر الشرعية لنصية اسلامية والمشرعية السوسيوثقافية والسياسية أولاً؛ كما جعل منهم (أي الاحاديث) أحد المداخل الكبرى لتقصي الخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية والطبقية والاثنية والثقافية وغيرها لأولئك المتصارعين في تصارعهم وفي توجه وآفاق هذا الصراع. ومن هنا، يغادر جديراً بالإشارة إلى ان انتشار «الاسلام جمعه يحتك بأفكار ومدارس احسية. ومن هنا كان التطور الاجتماعي الذي قاد المحدثين تدريجياً إلى ما يدعى Piafraus؛ فقد عصرنوا بعض الأحاديث ليجمعوها ملائمة.. وكانت أديان الشعوب المملوكة ذات أثر في تطور الأحاديث»<sup>(3)</sup>.

ولعل أمراً في غاية الطرافة والتعقيد يعلن عن نفسه، في هذا السياق، وهو ذلك

(1) - سنن الترمذي - 112/1.

(2) - سنن الترمذي - 119/1 رقم 606. ورد هذا الشاهد (ولشواهد الخمسة الأخيرة) عند السيد محمد رضا حسيني. السنة النبوية الشريفة وموقف حكامها في قرن الأول الهجري مدوناً وكتابة ونقلًا - ولا - ص 11 مجلة (تراثنا - العدد الأول «22» السنة السادسة، محرم الحرام 1411هـ، ص 11-33).

(3) - هنري ماسيه: الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 120.

الذي يتمثل في الشرط الثقافي التاريخي والتراثي، الذي وجدت عملية «نتاج» الأحاديث نفسها ضمنه، على نحو مسبق. فلموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصيني، وغيره، كان ذا حضور ملحوظ في الجزيرة العربية كلها، وربما بصورة خاصة في مكة القرن السادس والقرن السابع<sup>(1)</sup>. بل يمكن القول، إن انصر القرآني نفسه كان قد تأثر بذلك لموروث. فهو، كنص أريد له أن يؤثر في بشر ذوي انتماء اجتماعي وتاريخي وتراثي معين، لم يكن له أن يفعل ذلك بعيداً عن ذلك الانتماء، أي عن وقع الحال السوسيوثقافي والسياسي والاعتقادي والسيكولوجي، الذي كان مهيمناً في القرن السابع وفي بقعة جغرافية مفتوحة خصوصاً أمام أكبر حضارتين - في حينه - وهما لفارسية والرومية<sup>(2)</sup>. ومع أن ذلك أصبح واحدة من الحقائق التاريخية الأساسية في المرجعية التاريخية العربية والعربية الإسلامية، إلا أن هنالك من الباحثين الإسلاميين من يرفضه، حيث يرى «أنه م يكن هناك - في العصر الإسلامي لأول - عصر عالمي جاء من خارج الجزيرة العربية»<sup>(3)</sup>.

إن الأحاديث «الموضوعة» تكتسب في هذه الحال إذاً ألواناً إضافية بالعنى والغزارة والتنوع الديني والسوسيوثقافي وإلخ... بحيث كان على

(1) - انظر مع المقارنة: موتغمري وات - الفكر لسياسي الإسلامي، المعطيات مقدمة سابقاً، ص 169. ويلاحظ الكاتب المذكور، على الصفحة ذاتها، أن للموروث الإغريقي كان «الإرث العكري للثقافي مصر والعراق وسوريا الذين هتدوا إلى الإسلام ابتداءً من القرن الثامن؛ وكان ضرورياً أن يتسق معتقداتهم الجديد مع إرثهم الفكري»، «بعد أن الإضافة التالية على قول وات هذا تبدو لازمة لزوماً تصافياً، وهي أن تلك الضرورة اكتسبت وجهاً آخر متمم للأول، وهو أن المعتقد الجديد لأولئك، أي الإسلام، فرض عليهم - من طرفه وعلى نحو جمعي خصوصاً - صيفاً جديدة لتفكر إلى إرثهم ذلك نفسه، مما عسى أن هذا الأخير قد وجه الإسلام، فقد كان عليه أن يقوم بعملية تمثّل به، من شأنها أن جعلته هو نفسه (أي الإرث المذكور) يخضع لعملية تمثّل بجهة ووظيفية جديدة.

(2) - انظر في ذلك كتابا: مقدمات أولية في الإسلام، محمد بن بكر بشاة وتأسيساً - دمشق، دار دمشق 1994، انقل الأول من الباب الأول؛ وكذلك سيد القمني - الاسطورة والتراث، القاهرة، الطبعة الثانية 1993، ص 55 - 248.

(3) - محمد أحمد خلف الله، القرآن الكريم وتعبير لاجتماعي ضمن محلة (الوحدة - العدد 2)، د فمبر 1984، ص 84.



وَضَاعَ الأحاديث أن يقوموا بعملهم وفق المقتضيات الايديولوجية والمعرفية  
 موضوعية الاجتماعية المشخصة، التي يعيشونها، بما كان قد عني أن الشعوب،  
 التي انضوت في الإطار الاسلامي الواسع الفضفاض، وجدت إمكانية التفسير عن  
 مصالحتها ومطامعها في صيغة تلك «الأحاديث»، التي كان عليها - في هذه  
 حال - أن تعبر عن تلك الرضعية، على نحو أو آخر. وعلى هذا، فقد انطلق  
 «الحديث النبوي» من دائرته المحيية العربية إلى دائرة كونية مطردة في الإتساع  
 عمقاً وسطحاً؛ مسهماً - بذلك - في استنبات نمط معين من الوحدة  
 الثقافية (بالاعتبار الانثروبولوجي الواسع)، في المجتمع الحديدي الكبير. ولكن من  
 لناحية اللفظية التركيبية، كانت عمية ضبط الأحاديث قد اكتسبت تعقيدات  
 جديدة هائلة، قد لا تسمح بالوصول إلى حد أولي من حقيقة «الحديث النبوي»؛  
 خصوصاً إذا صبح ما نقلناه عن البعادي من أن هذا الأخير روي عن محمد بمعه  
 لا يلفظه.

هكذا، يتضح أننا أمام مسألة درالت قائمه ومفتوحة، على الصعيد الوثيقي  
 لتاريخي، وإن حاول إغلاقها أحياناً من الفقهاء والمحدثين من موقع أنهم  
 (خصوصاً في شقها الأول - انقراي) قد وجدت حبلها أو حلولها الأخيرة القاطعة  
 على يد هذا الخليفة أو ذاك، أو هذا الصحفي أو ذاك، أو هذا الجامع الحافظ  
 أو ذاك. فلقد لاحظنا أنه مازال هنالك الكثير أو القليل مما ينبغي إيجازه  
 على الصعيد المذكور. وهذه الملاحظة لتبينها وبكونها عبر تقصي الجدال،  
 خفيت أحياناً والصاحب أحياناً أخرى، بين «أهل البيت أنفسهم»، أي بين  
 من يعلنون انتماءهم للإسلام، بل يجوزون على مواقع بارزة في حقل الفقه أو  
 التفسير والتأويل وغيره (وسنعود إلى ذلك في سياق لاحق أكثر خصوصية  
 وتفصيلاً).

\* \* \*

نقى مسألة تحتاج بعض التناور، وتتصل بـ «العلاقة» بين «الوحي» -

القرآن» و«السنة المحمدية». فلقد درج لمسلمون الأوائل على التمييز بين النسقين الدينيين المذكورين. وفي سبيل ذلك، كانوا يطرحون على الرسل سؤالاً يتصل بانتماء اجتهاداته التي يعلمهم بها: «أهو الوحي، أم الرأي وامشورة؟». وعلى هذا، فقد كان هناك - في نظر أولئك - غطان من «لسنة»، واحد ينتمي إلى «الوحي - القرآن» من حيث هو «شرح للوحي وتبيان»، وآخر ينتمي إلى الحياة اليومية وما تشير في ذهن الرسل من آراء وتصورات واجتهادات خاصة به. وربما كان من قبيل ذلك ما كان محمد يقوله لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعنا في أمر، ما خالفتكما»؛ و: «قولا فإني فيما لم يوح إليّ مثلكما».(1)

وبهنا من ذلك أن التقاطع الأيديولوجي وربما كذلك السياسي، الذي ظهر بين «أهل الرأي والنظر» و«أهل السنة»، أيضاً، على صعيد ذلك التمييز بين نسقين الدينيين المعنيين (الوحي والسنة)، حيث أخذ أولئك بهذا تمييز ورفضه هؤلاء مؤكدين على الوحدة بين دينك الآخرين، أفضى إلى نتيجة مؤرقة للمفريق الثاني (أهل السنة)(2). فإذا أطلق هؤلاء - وعلى رأسهم الإمام الشافعي - من وحدة «الوحي والسنة»، فإن سؤالاً كبيراً ينتصب أمامهم، دون أن يصلوا إلى جواب شاف ودقيق عليه؛ ذلك هو: ما الموقف من إشكالية «الصحيح» و«الموضوع» من الحديث؟ ذلك أن «الحديث» إذا ما كان جزءاً من «الوحي»، فإن القول بوجود الإشكالية المذكورة يعتبر خرقاً له، كما يمثل مفارقة كبرى على صعيده. فـ «القرآن»، الذي يعتبر - في هذه الحال - «جزءاً» من «الوحي» هو - حسب التفسير الشائع عموم - لدى «أهل السنة» - الكتاب المعني في الآية التي تقول: «وإننا له لحافظون». ولكن كيف يمكن سحب ذلك الرأي الوارد في الآية المذكورة على «جزء من الوحي» دون جزئه

(1) - نظر: عبد الحليم الجفندي - الشريعة الإسلامية، سلسلة (كتابات 40)، دار المعارف بالقاهرة 1978، ص 20.

(2) - نصر حول هذه المسألة: نصر حامد أبو زيد - البص، البسطة، الحقيقة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 16-17.

الأخر (الحديث)، الذي هو إشكالي حتى برأي جُماعه؟ بل أكثر من ذلك، هل من «قداسة الروحي» في شيء أن يُختلف فيه، أساساً ومبدأً، من موقع «أهل لسنة» أولئك؟

هكذا تنتج الإشكالية نفسها وتعيد إنتاج نفسها على نحو مطرد وفعال باتجاهات واحتمالات متعددة.

## 2.

### «القرآن حمال أوجه» احتجاج على اختلاف الفقهاء في الفتيا، أم على تشظي الواقع الشخص؟

آ - النص القرآني بين لغة «الغيب» وعبء الواقع الشخص: إن ما أتينا عليه في الفصول السابقة يتصل اتصالاً وثيقاً بما نحن بصدد البحث فيه، الآن. فهو يطمح إلى أن يقدم مدخلاً منهجياً تأسيسياً إلى دراسة النص الإسلامي عموماً، وفي مراحله الباكورة عسي نحر مخصص، أي انطلاقاً من النصوص الأولى (القرآن والسنة)، منظوراً إليها في سياقتها المركزية المأتي على ذكرها، فيما سبق. وهذا، بدوره، يتضمن الإعلان عن أننا سننظر إلى هذه النصوص ليس بمثابتها بنياتٍ مغلقة في الاتجاهات الثلاثة، السابق (سابقها)، والراهن (راهنها)، واللاحق؛ أو مغلقة في الاتجاه لسبق، على الأقل. وبصيغة أخرى مخصصة، نحن نرى أن ما يعلبه البعض - وقد كنا أتينا على ذكر واحد من هؤلاء وهو عباس محمود العقاد - عن أن النص الإسلامي الأول لا يفسر بصفة كونه نتيجة أو نتائج لمقدمات سبقته وهيأت له، بمعنى ما وبقدر ما وبأفق ما، في عصره أو عصر سابق عليه، أمر يضع البحث العلمي في هذا النص بين قوسين؛ مُحيلاً الأمر برمته، على هذا النحو - إلى مرجعية إيمانية قبلية. ومن الطريف الدال، في هذا الحقل، أن آيات من النص المذكور نفسه ترفض هذا الموقف، أو - على الأقل - تحتفظ عليه، مطالبة باستخدام «النظر العقلي» حيال الأشياء والأحوال جميعاً، ذلك النظر الذي ينطوي على لحظة حجاجية نقدية ما؛ ومطالبة - كذلك - بالنظر إليه بمثابته متمماً لما سبقه

وليس قاطعاً له أو مُلغياً<sup>(1)</sup>.

والأمر يغدو أكثر إثارة للاهتمام وأكثر تضمناً للاحتتمالات المفتوحة والنتائج الواعدة، حيث نجعل من النص القرآني - تحديداً - موضوعاً للبحث الاجتماعي والتاريخي والزمني، ونحن بمجده - قبل ذلك - موضوعاً للبحث النصي. ومن نافل القول بأن ما نطمح إلى إنجازه، هنا، يخضع - هو نفسه وبدوره - لدائرة الضوء المنهجية، التي أتينا على تحديدها بنوياً ووظيفياً تحت مصطلح «الوضعية الاجتماعية المشخصة». وهذه هي التي تحدد، من حيث الأساس، الحقل الذي تتحرك فيه الأدوات المعرفية، التي نطلق نحن منها، هنا، ونستخدمها في مراحل البحث القسائم؛ كم تضبط احتمالات انحراف هذه الأدوات أيديولوجياً، على النحو الذي فصلنا فيه بعض التفصيل في موضع سابق؛ مع التأكيد - في هذا السياق - على دور ذلك النص نفسه في ضبط موقفنا منه. وهذا ما سيفصح عن نفسه في المسائل التي تتناوها الآ، والتي تبدو بمثابة معضلات مفصلية.

لقد أتى النص القرآني بوصفه منظومة عقيدية دينية مفتوحة، أسهمت - بقوة - في نشوء وبروز احتمالات متعددة لقراءات متعددة، كان من شأنها أن مكّنت، من موقع الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي انطلقت منها هذه لقراءات، لعملية تحويله إلى مظلة يستظل بظلها جمع متسع ومتعظم، أبداً وباطراد، من الفرقاء المتخاصمين والمتعادين أو المتحاورين والمتحالين.

---

(1) - إذا كان المقاد يدعو للنظر إلى القرآن على أساس أنه «مقدمة ولنهاية»، بالاعتبار التاريخي، أي أنه لا يفسر بمقدمات تاريخية سابقة عليه ومعاصرة له، هكذا عموم وطلاقاً، من محمد أحمد خليف الله بضيق عمومية النظر هذا وإطلاقيته. فهو - كما لاحظت ذلك في شهاد سابق مقتبس منه - يرفض القول بوجود «عنصر عملي جاء من خارج الجزيرة»، أي مكثفياً بالقول - ضمناً - بأن لاسلام أتى مكثلاً لما كان قائماً في «الجزيرة العربية» من عناصر دينية اعتقادية الخ... دون غيرها من مناطق الجغرافية. أما للوثرات الخارجية فقد ظهرت في «الجزيرة» في مرحلة متأخرة «مثل أيام الحليفة الدني عمر بن الخطاب» (انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص 83).

من اتجاهات واحزاب ومدرس وفرق فقهية وسياسية واقتصادية وفلسفية متعددة.

فهؤلاء، جميعاً، يعلنون انتماءهم للنص «الأصل»، وذلك حيث ينطلقون من «الأركان الخمسة» أو - على الأقل - من أولها وهو «التوحيد»، في صيغته المباشرة<sup>(1)</sup>؛ مضمّنين - بذلك - إعلانهم هذا لشرعية الضرورية والحاسمة لاتجاهاتهم وأحزابهم ومدارسهم وفرقهم. وهذا، بدوره، قاد إلى نتيجة كبرى، على الصعيد السياسي والفكري، تمثلت في أن فاعلية هذا الاتجاه السياسي أو الكلامي أو الفلسفي أو الفقهي أو ذاك، في المجتمع العربي الاسلامي، ارتفعت بالتأكيد على حيازته تلك الشرعية، بدرجة أو بأخرى وبوجه من أوجه الموقف. وقد انصوى ذلك - ضمناً بالحد الأدنى - على الإقرار بحصانة الاتجاهات المعنية أمام الرأي العام الاسلامي الممثل خصوصاً بـ «الاسلام الشعبي»، تلك الحصانة التي امتلكت دلالات ومؤشرات على نوع من القداسة والسلطة؛ مع الإشارة إلى أن ذلك لم يقف عائقاً أمام عمليات التكفير والتسفيه من قبل لاتجاهات المذكورة بعضها حيال بعض. ولكن بصورة خاصة من قبل الاتجاه المهيمن سلطوياً، أو الذي يدور وظيفياً في فلك السلطة، إزاء الاتجاهات الأخرى.

ويلاحظ أن من أعلن من تلك الاتجاهات، وكذلك الاحزاب والمدارس والفرق رفضه لـ «الانتماء» النظري العام والمجرد، على الأقل، إلى النص المعني والولاء له، بسلوكه طريقاً لا دينياً (إلحادياً) صريحاً (مثل رفض الإيمان بالله أو التشكيك به، ورفض النبوة أو التشكيك بها)، كان عليه أن يدفع لثمن: إعلان الهجوم عليه من

---

(1) - جاء في القرآن (سورة النساء/48): «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً». وفي «الحديث النبوي» أن «جبريل» قال لـ «النبي»: «بشر أمتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة فقلت يا جبريل وإن سرق وإن زنى قال نعم قلت وإن سرق وإن زنى قال نعم». (صحيح مسلم - الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص76).

قبل كل تلك الاتجاهات والاحزاب والمدرس والفرق، وإن بدرجات وصيغ مختلفة، تتواتر ما بين العنف المباشر والنقد لإجماعي<sup>(1)</sup>. وفي هذه الحال الأخيرة، قد نجد أنفسنا أمام تساؤلات ثرة؛ لعل الإجابة عنها تقودنا إلى اكتشاف علاقات فكرية ضمنية وخفية قائمة بين من هو وراء هذا النقد الإجماعي من كلاميين أو فلاسفة من طرف، وبين من سلك الطريق اللاهوتي (إلخادي أو الزندقي بعامة) الصريح من طرف آخر؛ مما يجعلنا نرجح أنه يتعذر تبين ذلك باللجوء إلى مقولة «التقية» لسياسية أو الإيديولوجية» فحسب، بعيداً عن احتمالية وجود أنسجة مشتركة بين كليهما، بالمعنى البنيوي أو الوظيفي أو كليهما معاً، تعبيراً عن تعقد اللوحة الفكرية لعامة، في المجتمع العربي الإسلامي.

وإذا كان النص القرآني كذلك، أي مضروبة عقيدية ميتافيزيقية مفتوحة - وهنا الطرافة في الموقف وكذلك الممارسة - فإنه استطاع، كما هو ملاحظ، الظهور كقوة عقيدية مرنة وقادرة على الاستجابة للاحتياجات المتغيرة والمتسعة، التي انطلقت من وضعيات اجتماعية مشحونة متعددة بوعياً، في التاريخ العربي الإسلامي؛ كما استطاعت هذه الوضعيات - بسورها ومن مواقعها وعبر الحوافز المعرفية والايديولوجية والسيكولوجية لمطوية عليها - الإسهام، وبما تعمق وعلى

(1) - يتحدث لوي غاردييه عن «الولاء الإسلامي»، فيرى أنه ذو صانع «مزدوج». فقبل كل شيء، هناك تعلق بالقرآن كلام الله. حتى قبل غالباً (المسيحية تتمحور حول شخص أما الإسلام فعول كتاب). ذلك أن هذا الكتاب يمثل، في نظر المسلم، التعبير المباشر عن صلة أزلية من صفات الله. ونظرية (القرآن غير المخلوق)، لها مؤيدون كثيرون. أما الولاء الثاني المشترك العام لهذه الموجه للرسول. ويساوي تكريم محمد تكريم القرآن. إن التصعيد يوجه قبل كل شيء إلى المصطفى من قبل الله ليكون رسوله إن الناس، حيث يلعبهم بكل أمانة، كلام الله. (لوي غاردييه: التاريخ - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 19).

وإذا لاحظنا أن الولاء للنبي محمد يأتي - إسلامياً وعموماً - بعد حواء للقرآن، فإننا نرجح أن السبب الكامن وراء ذلك لا يتمثل، إسلامياً، في كون القرآن «كلام الله» محسب، بل كذلك الارتباط الذي بعد وإن كان «مقدساً»، إلا أنه ذو جوهر مادي مكاني ورمزي «مقدس»، هو مكة - «البلدية المقدسة» في النصف الأول من القرن السابع. ومن هنا، كان ما نواجهه على الصعيد اليهودي: مضافاً وموازياً لما وجهناه هناك إسلامياً. فالإتعاء هو، هنا يهودياً، له «الكتاب مقدس». ويسر لأحد أنبياء اليهود، أي لكتاب يحمله يهودي حيثما كان؛ في حين يفصح عن نفسه ذلك الإتعاء، إسلامياً، باتجاه النبي والقرآن كليهما.



مدى مستقبلي، في الإبقاء على انفتاح تلك المنظومة العقيدية، مجسدة ذلك بالإسهام في إنتاجها وفي إعادة إنتاجها. وقد تم ذلك حيث طرح في تلك الوضعيات - على نحو مطرد وبصيرغ عديدة من التحفيز والتحرير والإستفزاز أحياناً - من المشكلات والمعضلات ما كان على المنظومة المعنية أن تجيب عنها تسويغاً، أو نقداً، أو إرجاءً أو إدانة الخ.. وهذا ما جعلها تبدو كأنها «صالحة لكل زمان ومكان»، هكذا على عو هنها.

والحق، إن تلك المقولة الأخيرة برزت في كل مراحل التاريخ العربي الإسلامي، وما يزال الكثيرون في عصرنا يؤكدون على «شرعيتها»<sup>(1)</sup>. فطواعية النص الديني «الأصلي» ذاته على اتمظهر، وفق حالات متغيرة ومتعددة (تلك الطواعية التي عينا أن نحدد أوجه أساسية لها لاحقاً)، جعلت منه عززاً بدا أنه لا ينفد. ولا سبيل إلى تحاشي القول بأن المقولة المذكورة اكتسبت - في مر حل تاريخية تالية على «النص الأصلي» وفي سياق ولادة «الفكر الاسلامي» واتسع صيغه ومظاهره مع القرن الثالث الهجري تحديداً - طابعاً إطلاقياً على أيدي منظرين فقهاء وغيرهم، حين نطلق هؤلاء، أولاً بأول، من النص إلى الواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة)؛ فسروا، بذلك، الاعتقاد بأن ذلك يحكم هذ «ويكفيه في ظله»، بحيث وصلوا إلى وحد من مظاهر السلفية، في ماضويتهم الصريحة.<sup>(2)</sup>

ولكن، لعلنا نلاحظ ان النص الديني الاسلامي - الأصلي - اكتسب طواعيته

(1) - يكتب محمد فتحي الدريني عن أن «صدق قضية أصول الشريعة، وصلاحياتها لكل زمان ومكان، قد ثبتت بما هو وقع فعلاً في اجتهادات عبر العصور، وفي مختلف البيئات وسلسلات». (ضمن كتابه: الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب - كتاب جامعي، جامعة دمشق 1986 - 1987، ص - ز -).

(2) - يعز محمد فتحي الدريني، مستشهداً بالشاطبي وموافقاً إياه، أن «البحوث المقارنة مصدر إثراء للفقه الاسلامي نفسه.. بما يتيح للباحث من الوقوف على وجوه تطبيق العملي للأصول النظرية، وكيفية تصرف المجهذ بتلك الأصول في مواجهة الوقائع المشخصة بظروفها الخاصة، بتعبارة - كما يرى الإمام الشاطبي - وتكييفه هذه الوقائع في ظلها». (المرجع السابق، تعظيقاته المذكورة، ص - و -).

تلك من تعددية التوجه إليه من موقع وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة، محترقة ومتمايزة معرفياً وإيديولوجياً أولاً، ومن بنيتها النصية<sup>(1)</sup> المفتوحة دلالياً ثانياً. وعلمنا، بطبيعة الحال، أن ضيف إلى ذلك أن كون هذه البنية مفتوحة دلالياً، أمر مخضع — هو نفسه — لوضعية المذكورة بحقولها الدينية والادبية والسيكولوجية تخصيصاً، تلك الوضعية التي برز هو في صلبها في القرن السابع أثناء دعوة النبي برسالته، وعمل بدوره، على اختراقها وتغييرها.

ومن ضرورات الموقف المعرفي الدلالي ملاحظة أن النص القرآني لم يكن له أن يتكلم بذاته، وإنما كان عليه — وما يزال — أن يتكلم بلغات الآخرين، أي عبر مشكلاتهم وإمكاناتهم وهمومهم وآفاق تفكيرهم وفهمهم، ومن ثم عبر أنماط التوجه والمساءلة، التي تقدمو إليه في ضوئها وفي حدودها. وهذا ما عبر عنه علي بن أبي طالب، إبان معاركه المريرة مع خصومه الدهية الكثر، الذين لم يألوا جهداً لتطويع ذلك النص لاحتياجاتهم ومواقفهم، فقل ما يلي:

«القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين، لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال». (2)

(1) - نعتد عبارة «نصّي» هنا في مواضع أخرى بمثابة من هذا البحث، من موقع النظر إليها على أنها نسبة لـ «نص»، ليس إلّا. فهي - من ثم - لا تختمل إيحاءً قد يأتي على أقلام بعض من يستخدمها (العبارة) من الكتاب والباحثين. والإيحاء القدحي الذي نوجهه لدى هؤلاء هو أن العبارة المذكورة تتضمن القول برأي «حرّي ذي بعد واحد وذو طوّة مزمّنة». بيد أن، في الافتراض بوجود مثل ذلك الإيحاء القدحي، نكون قد انطلقنا من عبارة أخرى هي، بالأساس، بحثٌ من «نص» أعني بها مصداق «نصّوية». فهذا الأخير يتضمن تحديداً اصطلاحياً منطقياً للرأي، الذي يملن أصحابه فيه أن «النص» السبني خصوصاً - يمثل مبتدئ الموقف ومنتهاه، في دراسته وتقسيه. وفي هذا، لمّا نلاحظ نقاط توافق بين «نصّوية» من طرف، وبين «أشياءية» في دراستها لنص أدبي أو ديني أو فلسفي إلخ، من طرف آخر (هنا ما أردناه حول «حفرات المعرفة» لميشيل فوكو - الفصل الأول من هذا الكتاب).

(2) - تاريخ الخطري - تاريخ الرسل والملوك لأبي جعفر بن جرير الخطري، الجزء الخامس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر 1963، ص 66.

ومن ثم، فهو بالمعنى التأسيسي - «حتمال أوجه» (1) .

وإذا كان القرآن كذلك، فإن تطويعه لمواقف متعددة متقاربة أو متضاربة أو متناقضة وكذلك متصارعة، أمر كان تسويغه (وما زال) ممكناً من قبل الفرقاء والخصوم والمتصارعين، وذلك من موقع تفتيق واستنطاق واشتقاق دلالات تطابق بينه وبين تلك (2) . وهنا، أيضاً، نستمد من التجربة المريرة، التي عصفت بعلي بن أبي طالب، ما يقدم تشخيصاً وتحسيماً لما نحن بصدد الحديث عنه.

فلقد كان صراعه مع الخارجين عليه (الخوارج) ومع خصومه الألداء (الأمويين)، ذا طابع نظري حاد وملحوظ، إلى جانب أبعاده الأخرى السياسية والعسكرية والاقتصادية الخ... . ومن موقعه المقرب من النبي متلقي الوحي وصاحب السنة، كان علي يدرك التمايز النسقي (البنوي) بين القرآن والسنة، ذلك التمايز الذي قد يتحدر من أن الأول يتحرك في حقل العمومي والاجمالي، وأن الثانية تفصح عن نفسها في دائرة الخصوصي التحديدي. ومن هنا، جاءت مقولاته التأسيسية المأتي عليها بأن القرآن حقل أوجه، لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال. وقد

---

(1) - نصر ذلك ضمن: خالد محمد خالد - من هنا يبدأ، الصبعة الحادية عشرة، أغسطس 1969، القاهرة، ص 65. وهناك من يقدم رأياً آخر لعلي بن أبي طالب مدقفاً وربما كذلك متمماً لهذا الرأي المثبت هنا، فمحمد سعدان المعصومي الخندي المكي يكتب في كتّيب له بعنوان «هل المسلم منزم باتباع منهج معين من المذهب الأربعة؟» - ط 1389، المدينة، ص 38، ما يلي: «انظر ينبغي أن يكون اللفظ لا إلى القائل كما قال علي رضي الله تعالى عنه أن الحق لا يعرف بالرجال، يعرف الحق تعرف أهله».

(2) - من الطرافة الفارقة أن تقارن بين نصّين «إسلاميين» يأتيان على لفظة «إرهاب»، لتبين مصداقية ذلك! يتحدر النص الأول من معجمية إسلامية سودانية راهنة، في حين يتحدر النص الثاني من معجمية سعودية راهنة، كذلك. أما صاحب الأول فهو حسن الترابي، الذي يعلن ما يلي، محمداً كيفية مواجهة أعداء «الجهة الإسلامية القومية»، التي يتزعمها هو: «فلي كل حركة إسلامية نرى مكان الجهة هو الطليعة ودورها هو الأساس. وفي مواجهة الأعداء لجأت الثورة للإسلامية للحسم والإرهاب - نعم للإرهاب». (ضمن وثيقة نشرت في جريدة: المستقبل - ص 13، 13 مارس 1991، ص 9، وذلك بعنوان: الترابي يكشف الصعوبات التي تواجهها حكومة الجهة الإسلامية). لكن صاحب النص الثاني، وهو الشيخ محمد بن حسن الخازرجي، يرى - في إشارة إلى إدانة «إرهاب» الأصوليين المناهضين علي بن أبي طالب - أن «يسر في الإسلام لفظ (الإرهاب) وإنما فيه لفظ حرية أو بغى. ومن تمت بيعته أو انتخابه من الحكام لا يجوز الخروج عليه.. ولو كان جائراً» (ضمن: جريدة - حديث الجمعة، 18 يونيو 1993، ص 4).

عمق ذلك عبر تمييزه بين ذلك الحتمال لما يخصى من الأوجه (الآراء والمقولات والنظرات الخ...) من طرف، والسنة التي ليست كذلك من طرف آخر. وبذلك، أتاحت لعللي إمكانية أن يقرأ النص القرآني على أنه نص يحمي به جميع من يعدن - جهارة على الأقل - انتماءه له، وعلى أنه - من ثم - قابل لأن يُستقرأ من مواقع سياسية متعددة، أي لأن يحوّل إلى قفاز تُشجّج في صوته ومن موقع آليته نصوص وقرارات ورؤى سياسية تظلّ تصرّ على أنها ذات متون دينية. وبهذه الآلية، يُقصي الدنيوي لصالح أخروي معتقداً، والعادي لصاح مقدّس مُتخيّل، والسياسي المشخص لصاح روحي مجرد مخلق. وبالتالي، فقد كان على ابن عباس، الذي يحتاج محصوم علي (الخوارج) ويخاصمهم بـ «القرآن»، أن ينسب إلى ذلك ويستمع إلى علي، لئلا يقع في لبس عظيم هو الفخ الذي ينسبه له خصومه: «فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجه ولكن خاصمهم بالسنة» (1).

وبالرغم من أن «السنة» نفسها لم تنق بمنأى عن ذلك «اللبس - الفخ» وخصوصاً ما تعلق بـ «الموضوع» منها، إلا أنها طلّت يُنظر إليها على أنها الأقل إشكالاً على هذا الصعيد...

وعلى نحو الإجمال، فإن «المأساة» لنتيجة عن تلك العلاقة «المأرومة» بين النص الديني عموماً (القرآن والسنة) والواقع المطّل برأس «ثعبان» ستجعل علياً يُخصب في الناس، شاكياً لهم ما يصنعه الآخرون من خصومه السياسيين والأيديولوجيين (الدينيين). فأولئك أخذوا لإسلام مأخذاً «مخفّفاً»، وفق الوتائر المتسارعة للعصر الجديد المنفتح على الثروة ولجاء السياسي والاجتماعي والاستهلاك المتعاضم، بحيث «صار دين أحدكم لعقة على لسانه، صنيع من قد فرغ من عمله وأحرز رضا سيده» (2).

(1) - لسيوطي: الإتيان في علوم القرآن - مكتبة الثقافة بيروت 1973، الجزء الأول، ص 51.

(2) - نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام - شرح الاساد لإمام الشيع محمد عبده، الجزء الأول، من مطبوعات دار النصر بدمشق، دار كرم بدمشق، دون تاريخ شر، ص 225.

ولعل ما يمكن ملاحظته، هنا على صعيد مثل هذا النمط النصي، يكمن في أن شكوى علي بن أبي طالب ضد ذلك «لدين - العقدة» عبرت عن قصور معرفي لديه عن إدراك متغيرات العصر المذكور أولاً، وعن تبين آلمة التغير الديني وثقافي عموماً ثانياً. فهو لم يدرك أنه - في مرحلة تاريخية واحدة - يمكن أن تنشأ أنساق دينية إسلامية متعددة متباينة ومتصارعة تبايناً وتصارعاً المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والائتماءات الإثنية والتصورات العقيدية والأخلاقية الخ...

فحيث تكلم علي بذلك الكلام المناقض لما دعاه «إسلام لعقة اللسان» ولدهض له، كان هو نفسه - وقد تكون ذهني (أيديولوجياً) ونفسياً (سيكولوجياً) في صحبة النبي - يحمل تصوراً آخر عن الإسلام. فهو (أي علي)، ذو الموقف اطروري والمدافع عن «المبدئية المثالية»، أخذ يتحول إلى ظاهرة لا تُحتمل، وينبغي - من ثم - تضيق الخناق عليها، أو تصفيتها، إن اقتضى الأمر، استجابة لاتجاهات الانحسار العامة، التي اخترقت العلاقات الاجتماعية المحيطة به، أو استي كانت في طور الإحتراق. وهذا ما حدث، فعلاً وعى نحو أولي، على صعيد البنية الأيديولوجية المهيمنة.

والخدير بالتبّيه أن جدلية النص والواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة)، بقي تعني - ضمن مآلعيه وكما حاولنا تبينه من قبل - جدلية لدال والمدلول، تقوم على تحديد الدور الحاسم أو الأدوار الحاسمة المنوطة بالوضعية المذكورة (وهي هنا المدلول) في ضبط المنعكسات الذهنية المطابقة لها (وهي هنا الدال). ولذلك، كان على الإسلام أن يتلون بألوان التحولات، التي أخذت تحتاج المجتمع لعربي الإسلامي، التهاض عمقاً وسطحاً. وهذا المعطى المستجد هو الذي جعل من الممكن أن يكتسب الإسلام لباساً جديد، بدا وكأنه صورة مقلوبة عن الإسلام «الأصلي». إن علياً بن أبي طالب يخاطب الناس قائلاً، وروح الدهشة واهلع تملأ كيانه: لقد وصلنا إلى زمان، أصبحت الأمور فيه مقلوبة، بحيث غدا الكذب صدقاً والصدق كذباً:

«وكان أهل ذلك الزمان ذئاباً، وسلاطينه سباعاً، وأوساطه أكالاً، وفقراؤه أمواتاً. ولبس الاسلام لبس الفرو مقلوباً» (1).

وإذا كنا تحدثنا عن حركة تجادل بين النص وواقع، فإننا نكون قد عينا بذلك - ضمناً أو صراحة - أن الدال (وهو النص) يمارس، هو بدوره، تأثيراً فاعلاً في المدلول (وهو الواقع). من هذا الموقع ومن الموقع الآخر المأتي عليه والمنطلق من تأثير المدلول في الدال، يغدو القول وارداً بتباد الموقعين بين الدال والمدلول، بحيث يتحول هذا إلى موقع ذاك كما يتحول ذاك إلى موقع هذا. وحالئذ، يصبح من مقتضيات البحث النصي العلمي أن نلاحق الاتجاهات العامة والخاصة لعملية تأثير النص في الواقع.

إن النص القرآني الحديثي - بمقتضى ذلك - لم يقف ساكناً حيال عملية تدخل الواقع فيه، على نحو أو آخر. لقد وقف فاعلاً مؤثراً في ذلك الواقع، وعمر كإبه عسى سبيل المساعدة والتحفيز والتحرير سلباً أو إيجاباً أو ما بينهما. بيد أن هذا الموقف الفاعل المؤثر للنص في الواقع ما كان له أن يتحقق بمعزل عن الموقف الآخر الذي يمارسه الواقع في النص. ومن هنا، كن من غير المسوغ أن يجري الحديث عن «تعددية في الفهم والتأويل يمتنكها النص في ذاته»، بعيداً عن فعل الواقع في ذلك. إذ إن النص الذي يفصح عن امتلاك مثل تلك «التعددية»، إنما هو نص تبين وصار وانتهى إلى ما هو عليه في إطار عملية مواطأة بينه وبين الواقع، وليس خارجها وبعيداً عنها وعلى نحو ذاتي مغلق ومتفرد. ومن هنا، ربما كان ما كتبه نصر حامد أبو زيد - في هذا الصدد وبخصوص النص القرآني - بحجة إلى وضعه في سياق التجادل بين النص والواقع المأتي عليه توأماً. فهو يعلن «أن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة إلى النص، بل هي تعددية كامنة في بنيته» (2).

(1) - المصدر السابق بمعطياته للذكورة - ص 209.

(2) - نصر حامد أبو زيد : النص، السلسلة، الحقيقة. المعطيات المقدمة سابقاً، ص 111.

نعم، إن «التعددية» في النص المذكور كمنة في بنيته، في المستوى المنطقي، بينما هي ليست كذلك، في المستوى التاريخي، أي في المستوى الذي ينظر إلى بنية نص المعنى من حيث هي لحظة من لحظات فعل تبين تاريخي مفتوح.

على أساس من ذينك المستويين، المنطقي والتاريخي، كان النص القرآني (والحديثي) يفرض نفسه على الجميع ممن ساءه وأقام معه علاقة ما طقوسية أو يمانية أو فكرية، ومنهم علي بن أبي طالب وأنصاره. كما وجد مثقفو المراحل المتعاقبة والمتداخلة، في المجتمع العربي الإسلامي، أنفسهم، أمام أحوال وقف غاليبتهم أمامها حائرين، وهلعين، وعاجزين عن فهمها وإدراك ضرورتها وإوالياتها.

وقد برز ذلك في عهد النبي نفسه، وتحديدًا مع عملية التحول الذهني وكذلك - خصوصاً لاحقاً - الاجتماعي والسياسي وحقوقى، التي انطلقت من المرحلة المكية إلى الأحرى المدنية. إذ بالرغم من أن الصحابة الأوائل رافقوا محمداً في حقب «النزول» و«الصدع» و«الإنذار» الخ...، فإنهم اختلفوا، على نحو يبين، في تمثل ذلك وفي فهمه. وقد ظهر ذلك، ذهنيًا، عبر اختلافهم في «أدوات الفهم»، التي يملكونها<sup>(1)</sup>. ولكن العهد العثماني (نسبة إلى عثمان بن عفان) تروح ما سبقه من عهود، بصراعاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية، وكذلك الإقليمية والقبية والإثنية؛ وكان - من ثم - بمثابة تحول نوعي في المجتمع الجديد، عبر عن نفسه مراراً بصيغ عسكرية مسلحة.

---

(1) - انظر مع المقارنة: أحمد أمين - فجر الإسلام، المعصيات المقدمة سابقاً، ص 197 وحديثه بالملاحقة أن فريقاً من الصحابة الأوائل واجه هذا المسألة. وأدرك حساسيتها، لكنه لم يتذكر لها. فصرخ بين الخطاب - وهو واحد من أولئك - كتب في رسالة إلى أبي موسى الأشعري، قائلاً: «انهم نعم فيما يتلجلج في صدوركم، كما ليس فيه قرآن ولا سنة وأعرف الأشياء والأمثال ثم قس الأمور بعد ذلك، ثم اعلم لأحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى». وقد قارب عمر، في ذلك، مسألة الواقع والبصر، حتى مع الإصرار على إبقاء النص (لقرآني) دعلاً فيما يتوافق بينه وبين الواقع. (انظر حديث الجمعة - جريدة التبليغ الأسبوعية في أبو ظبي، 30 يوليو 1993)



ويلاحظ أن جموعاً كبيرة من لاسلاميين المفكرين والمعبرين المعاصرين إذ ينظرون إلى التاريخ الاسلامي الأول (الر شدي) من موقع القداسة، فإنهم يغدون - على الصعيد النظري الفقهي العقيدي - غير مهئين أو غير مستعدين لإدراك الدلالات التي تثيرها علاقة النص بالواقع والإقرار بها، ومن ثم لتبين مدى استجابة هذا النص للواقع على أنحاء متعددة ومتنوعة تنوع المنطلقات الاجتماعية المشخصة، التي ينطلق منها أولئك أنفسهم والمنتسبون إلى لاسلام عموماً. بل إن أولئك يشيرون بوجوههم عن الدلالات، التي تنطوي عليها أمثال أحداث قتل ثلاثة خلفاء اثنان منهما قتلا بأيدي مسلمة، وقتل من لا يحصى من الصحابة والمؤمنين بعضهم بأيدي بعض (1).

ذلك ما جعل أحد كبار الصحابة والخلفاء (عبي) يقف أعزل أمام دفع الواقع وكثافته، بعد أن كان هذا الواقع - نسبياً وبقدر أو آخر ولفترة زمنية امتدت منذ عهد الرسول - مغيباً تحت طب أخلاقيات العقيدة الجديدة الفتية ووهجها.

فقد تبلورت شخصيته بمشابتها وضعية مثقف وسياسي إشكالي، استطاعت أن تعبر عن حالة من القلق الفكري لحيل واسع من المفسرين والفقهاء والكلاميين ولأدباء والشعراء والسياسيين، في مرحلته لانتقالية، على نحو خاص. لقد وصع علي يده - من طرف أول وفي أتون تجاربه القاسية المريرة والمتلاحقة - على واحد من المفاصل الكبرى المحددة للعلاقة بين النص اقرآني والواقع الإنساني المتنوع والمتغير، وذلك حيث رأى في هذا النص خطأً مسطوراً بين دفتين لا ينطبق بذاته وإنما عبر الناطقين به من الرجال (المنظوين في فريق سياسي أو فئة اجتماعية أو طبقة اجتماعية الخ...). إلا أنه، من طرف آخر، وقع في نزعة طهورية طوبئية، حجبت عنه حقيقة كبرى، هي أن موقع البشري لمشخص، كائناً ما كان، هو الأغنى والأشمل والأكثر تحولاً وتجاذراً من أي نص يراد له أن يتموضع اجتماعياً

(1) - أنظر مع المقارنة: محمد أركون - مفهوم لاسلام. المعطيات المقدمة سابقاً، ص 123.

بشرباً. إنه الأغنى والأشمل والأكثر تحوُّلاً وتحوُّزاً، من حيث تعقد بنيته وتشابك عناصرها، وكذلك في الاسئلة التي يطرحها على النص من قبيل المسئلة أو الإستفزاز أو الإستشارة أو «لاستخارة» الخ... بل إن علياً ظل عاجزاً عن أدراك أن الخطاب السياسي وإن امتلك دائماً دلالة على ما يقبع خلفه من مصالح اجتماعية واقتصادية وغيرها، إلا أنه قد يطرح نفسه (أي الخطاب) للتمويه على هذه المصالح، واللف عليها. وهذا ما حدث، مثلاً، في المباحكة الكتابية الشهيرة، التي دارت بين علي ومعاوية، طلب هذا من ذاك أن يقدم له قَتْلَ عثمان، في الوقت الذي يعرف فيه أنه (أي علي) لا علاقة له بذلك. والأمر يسرّداد طرافة وسذاجة، حين نعلم أن علياً أخبر معاوية بم عرضه عليه أبوه أبو سفيان من مبايعته خليفة، تدليلاً منه (من علي) على أنه لم يقبل بالخلافة تحاشياً لفرقة المسلمين أولاً، وعلي أنه - من ثم - برئ من دم عثمان: إن ما يتضح، هنا، يكمن في أن علياً يواطى الخطاب السياسي على نفسه بوضعه حكماً على ذاته. وفي سياق ذلك، كان أبو سفيان وابنه معاوية يتجاذبان الوعي العليّ (نسبة إلى علي) بالكلمة المقولة والكلمة المكتوبة، بعيداً عن معيارية الواقع المشعشع. (1)

وعلي هذا، فلما كان علي غير حائز على الأدوات المعرفية المناسبة لامتلاك الوعي بذلك «الواقع»، فقد أخفق في تفسير «اختلاف العلماء في الفتيا»، حيث رأى فيه موقفاً طائشاً من العقيدة أو انحرفاً عنها؛ بما قاده إلى أن يدين هذه الظاهرة ومن يقف وراءها من هؤلاء. فهو يعلن ما يلي، بلغة خطاب مفعم بدهشة مريرة ساعرة، وبحماسة تعبر عن أحد أكثر الأوجه قصوراً سياسياً وايدولوجياً في شخصيته:

(1) - انظر حول ذلك الحوار الشفوي والكتابي بين علي وأبي سفيان وابنه معاوية: السيرة النبوية وأخبار الخلفاء لأبي حاتم محمد بن حيان ابن أحمد التميمي بسني دار الفكر، صححه وعلق عليه عزيز بك وجماعة من العلماء، الطبعة الثانية، بيروت 1991، ص 538

«تردُ على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً وإلهم واحداً ونبيهم واحداً وكتبهم واحداً. فأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه. أم نهاهم عنه فعصوه. أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه... والله سبحانه يقول (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فيه تبيان كل شيء» (1).

ولا شك أن علياً، الذي تتلمذ على يد «معلمه ونبيه» وعاش في بيته فعرفه من الداخل والخارج، كان يعلم أنه (أي محمداً) لم يكن ينظر إلى «المستقبل» بعين التفاؤل والثقة والمطمح الكبيرة. فمن «الأحاديث النبوية» المتواترة، وكذلك من الأحبار التي قدمها كتاب السيرة الثقات، يلاحظ أن محمداً كان يقرأ في وجوه أصحابه من الأنصار والمهاجرين، من موقع ما يحيط بهم، آفاق سوداء. بل يعكس القول، عبر استقصاء عملية التكوير السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني الجديد في المدينة، أن خلافات واختلافات كانت تظهر، في حينه، تصل إلى ما فهمه الجموع من المؤمنين من الإسلام، خصوصاً ما اتصل منه بحياتهم المادية المباشرة (2). وهذا ما جعل البعض يرفض بعض التصرفات والمواقف من محمد النبي

(1) - نهج البلاغة للإمام علي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 54 - 55 مثل هذا الموقف يواجهه الباحث في مراحل كثيرة من التاريخ العربي الإسلامي، خصوصاً في تلك المنسمة بالقلق والاضطراب، في الأحوال الانتقالية، وربما كذلك بروز قوى مناهضة للعقل، على نحو أو آخر، تدعو البحث العقلي النقدي. من ذلك ما نواجهه في مرحلتنا للراهمة لدى كتاب الإسلاميين كثر، ومنهم محمد عبد الله درر. فهذا الكتاب يرى في (المختار - شرح أربعين حديثاً في أصول الدين، عني بنشره عبد الله الأنصاري، دمشق 1977، ص 157) أن من يعمل على تقصي لعن والأسباب والكيفيات في القرآن يمكن أن ينزل إلى «تحكيم نورات العقل في صريح النقل... ومن هنا نشأ التفرق في المسائل الاعتقادية بين الفرق المنتسبة إلى الدين مع أنه واحد لا اختلاف فيه...».

(2) - كانت مسألة العدل والمساواة في توزيع الغنائم والعوائد الجديدة واحدة من المشكلات، التي واجهت هؤلاء، ويرأي طه حسين، أن النبي لودعاً قريباً «في التوحيد دون أن يمس نظامهم الاجتماعي والاقتصادي لأجدهم كثرتهم في غير مشقة». (ص 11 من : طه حسين - الفسحة الكبرى - عثمان - دار المعارف، مصر، ط 9، 1976). ومن ثم، «كان أغبط ما أعاظ قريباً من النبي ودعوته أنه كان يدعو إلى هذا العدل وإلى هذه المساواة». (ص 10 من المرجع نفسه).

نفسه (1) - إن علياً - تلميذ المدرسة الحمدية - لم يكن له أن يدرك أن المشكلة، التي واجهها، ليست، في شق حاسم منها، في نص 'لدي يهتدي به، بل إنها كانت فيما وراء قراء هذا النص من مصالخ ومواقف ورغبات وتأثيرات الخ..

ولا بد، في هذا السياق، أن يكون علي قد كوّر نظراته التشاؤمية اللاتاريخية هذه في حياة حموه النبي، الذي لم يفتّر عن التحذير من «الخروج عن الصراط المستقيم»، أي الصراط الذي يُلزم الجميع بأن يسيروا عليه وفي ضوئه، لا يجحدون عنه قيد أنملة. وقد اثمرت عمية التحذير تلك رصيذاً كبيراً من الأحاديث «الصحيحة» و«الموضوعة»، التي أتت لتصادق على واقع الحال. مما الذي سيفعه عني حين يسمع نبيه يقول:

«لَتُنْقِضَنَّ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةَ عُرْوَةٍ» (2) 1

لقد فعل أن أدان «الخارجين» على النص: مع أنه اكتشف، عاطفياً وضمن هيب الصراعات، أن النص هو آخر من يتكلم «بذاته».

ولعل علياً كان من أول العقول التي دفعت - على عظمتها الإشكالية - ثماً عالياً وفادحاً، بسبب من أنه لم يستطع أن يحقق قبة نوعية حاسمة في التعامل مع النص القرآني، على نحو ما فعل، لاحقاً، معاوية بن أبي سفيان وغيره من السياسيين والفقهاء. فبالرغم من أنه قام بكشف معرفي خفي في فكرته النافذة المأتي عليها (القرآن حمال أوجه، لا ينطق، وإنما تنطقه لغة الرجال)، ظل عاجزاً عاجزاً مثيراً عن تحويلها إلى موقف سياسي واجتماعي وعسكري. لقد كانت من وراء ذلك عوامل

---

(1) - كان محمد قد لجأ إلى سياسة «تأليف القلوب» بـ «العطاء مدي» هذه السياسة أسهمت، لاحقاً، في إصعاب التماسك الاجتماعي الطبقي ولإيديولوجي الدين بين المسلمين، بانتماءاتهم - وأحوال كذلك - إلى كل الفئات والطبقات الاجتماعية، في حينه. وهذا ما جعل بعض من ذوي النفوذ المالي والقبلي الضعيف يجمع على ذلك. فلقد قال أحدهم لمحمد مرة، بعد أن انتهى من مثل تلك «الأعطيات»: «يا محمد.. لم أراك عدل!». (السيرة النبوية لابن هشام - ج4، «معطيات المقدمة سابقاً»، ص104).

(2) - أبو بقاء عبد الله بن الحسين العكبري: إعراب القرآن - تحقيق عبد الله تبهان، دمشق 1977، ص105.

متعددة، لعل الإثنين التاليين من أهمهم، عسى الصعيد الذاتي: (1) عُمُق ضميره الأخلاقي الديني، على نحو مثالي مجرد؛ (2) قصور رؤيته الساسية المرحية (استنكية). ونحن نرى أن علياً أسهم بقوة، عبر هذا وذاك، في إرساء أسس السمية الشيعية، التي ارتكبت إلى تصور لانهجي عن علاقة النص القرآني بالواقع. وكان عليه (أي علي) أن يجسد - في شخصه - مأساة هذا القصور. لقد قُتل مرتين، مرة حينما علم - على لسان «العارف الأكبر»، عارفه النبي - :

«إن مما عهد إلي النبي صلى الله عليه وسلم أن الأمة ستعذر بي بعده» (1)، ومرة حين طعنه عبد الرحمن بن معجم الخارجي، سليل مدرسته في قراءة (فهم) النص القرآني والحديثي. وبعل أحد أوجه الدلالة والطرافة المأساوية يكمن في أن الطعنة الفاتلة، التي وجهها إليه ابن ملجم، احتفي بها بمثابها الطريق «إلى دي العرش الرباني». هكذا أعلن أحد الخفيين ذلك الحدث، وهو عمران بن حطان:

ياضربة من تقي مأرد بها  
إني لأذكره يوماً فأحسه  
إلا ليبلغ من ذي العرش رضوا  
أوى البرية عند الله ميزان (2).

وقد نلاحظ أن ذلك التصور لعلاقة بين النص والواقع، بمثابها علاقة مناقضة ومضادة، مثل ظاهرة دينية (إيديولوجية) شبه عامة، في أوساط الأتقياء المتحمسين الأوائل من المثقفين وجمهور السواد الأعظم، كن علي ربما أكثر من مثلهام تميزاً ومأساوية. ولعل مواقف ثلاثة تنصبت أمام هؤلاء، على نحو أقض مضاجعهم؛ تلك هي:

(1) - عن المستترك للحاكم (ضمن: أسامة بن جعفر - مقتل أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، مجلة - براسا - العدد الثاني، ربيع الثاني 1409 هـ، بيروت، ص 412  
(2) - الاعتصام للناظمي. المعطيات المقدمة سابقاً، ص 238

1 - إذا كان القرآن والسنة قد أُنْخِ عني أن «الناجي» في الدنيا والآخرة هو ذلك الذي يجتاز «الصراط المستقيم»، دون عوج أو انحراف، فكيف يعمل هذا الناجي حين يرى الواقع الكثيف يسير بعكس ذلك وضده؟

2 - ماذا يتعين على «طالب النجاة»، في الدنيا والآخرة، أن يفعل، حين يرى من عليه أن يحدو حذوهم والتابعين وتابعي التابعين يسرون محطين أو بخطوط متناقضة ومتصارعة، حتى الموت؟

3 - كيف على «طالب النجاة» أن يتصرف، حين يرى من الصحابة والتابعين مَنْ يواجه - حائراً قلقاً مضطرباً، وجزعاً حتى الموت أحياناً - مواقف دينية (أيديولوجية) تزيد الحيرة حيرة وانقباض قلقاً والاضطراب اضطراباً والجزع للميت جزعاً؟

كان يكفي «طالب النجاة» أن يتأمل في الحادتين التاليتين، كي يتأكد أن «إشكالية ما» تقبع وراء العلاقة بين الواقع، الذي يعيش في لجته، والنص الذي ينتمي إليه ويؤمن به، ويبغي - من ثم - أن يبحث عنها وفيها، إذا رغب في الحفاظ على توازنه العقلي والاجتماعي. فقد كان مقتل عثمان بمثابة إشعال فتيل صراعات دمية بين المسلمين، أسهمت في تشظي هؤلاء - في معظمهم - واستقطابهم سياسياً وأيديولوجياً (دينياً وإتنياً)، وكذلك وعى نحو غير كاف من الإفساح، اجتماعياً اقتصادياً وقبلياً. بيد أن فريقاً منهم حاول أن ينسلّ من الموقف، ليكون فوق الجميع، معهم جميعاً وليس مع واحد منهم. لماذا؟ لأن «الحقيقة» ضاعت، واختلطت الأهداف بالوسائل، والمبادئ بالمصالح المباشرة. وهنا، أطلق الصحابي سعد بن أبي وقاص قوله الدالة بعمق، ولكن كذلك ذات الطابع الإشكالي المناسوي، حين وجد نفسه أمام السؤال التالي، الذي لم يكن له أن يجد جواباً عليه إلا من داخل النص الذي يقاتل «باسمه»، ولأن داخل المنظومة العقيدية التي تجمع - عموماً - بين «الخطأة» و«الخصوم» في الدين الواحد: مع مَنْ «يجاهد» ويحارب، وضد من يشهر سيفه؟ فقام «لأقتل حتى تأتوني بسيف يعقل ويبصر

وينطق فيقول: أصاب هذا وأخطأ ذاك» (1).

أما الحادثة الثانية فيقدمها أبو حاتم البستي، على النحو الفاجعي التالي:

«قتل ابنُ حرموز الزبيرَ ثم أتى علياً يخبره فقال علي: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم (يقول) (قاتلُ ابنِ صفية بالنار) فقال ابنُ حرموز: إن قتلنا معكم فنحن في النار وإن قاتلناكم فنحن في النار ثم بعج بطنه بسيف فقتل نفسه» (2).

هل يغدو القول، والحال كذلك، سافلاً بأن العملية القائمة وهماً على لؤي عنق الواقع، المتغير أبداً، لصالح نصر ديني، والتي يُنظر إليها - من ثم - على أنها الحكم على السابق والراهن واللاحق، لا تحمل إلا خيبات أمل، وانكساراً تلو انكسار للآمال في الواقع «الغادر» وفي النص «المغدور»، أي المحتفى به بمشابهة بنية «ناجزة مغنقة»؟ إن خيبات الأمل تلك يحيلها المصابون بها من ذوي الرؤية الأحادية والمتغربة، عمرة وحقد، عن الواقع، إلى «إيليس» الممثل بـ «أعداء الإسلام». هكذا يحاطب «لمدرس بالمسجد الحرام» محمد سلطان المعصومي الحندي المكي، بعض من سألته من اليابانيين عن «المذاهب الإسلامية» وعن كيفية الإتماء إلى الإسلام: «فبأمثال هذه البدع (المذاهب) حصل إبليس مقصداً من مقاصده! ألا وهو تفريق المسلمين وتشيت شملهم، فنعوذ بالله من ذلك» (3). أما إذ «حققت المسألة حق التحقيق ظهر لك أن هذه المذاهب إنما أشيعت وروجت وزينت من قبل أعداء

(1) - ضمن: طه حسين - الفتنة الكبرى، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 5

(2) - «سيرة النبوة وأخبار الخلفاء للبستي» - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 535. انظر كذلك: تاريخ الطبري - الجزء الخامس - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 510.

(3) - محمد سلطان المعصومي الحندي المكي. هل المسم مزع بأبناح مذهب معين من المذاهب الأربعة؟ معطيات المقدمة سابقاً، ص 10.



الإسلام لتفريق المسلمين، وتشتيت شملهم» (1).

بيد أننا إذا وضعنا في اعتبارنا أن بشوء تعددية المذاهب في دين واحد يتحدر من تعددية المصالح (بالمعنى الشامل) والأفهام (بالمعنى المعرفي والإيديولوجي)، فإننا سوف نرى في ذلك تعبيراً عن واقع الحال، وليس «مؤامرة من أعداء الإسلام». وفي هذه الحال، لم يكن لمثل ذلك الكاتب الإسلامي الخجندي أن يدرك دلالة آرائه لنفسه المختلفة عن آراء من يتهمهم من المسلمين (من أصحاب المذاهب المختلفة)، وأن يدرك - من ثم - الدلالات الكبرى للخلافات المذهبية، التي كانت تنشأ بين أصحاب النبي المقربين في حياته وبعدها (2).

على هذا النحو، يغدو «التاريخ» انحداراً باتجاه الكارثة، و «التقدم» فذلكة زائفة كاذبة. أما المطلب بتحقيق السكوص إلى الوراء بما يجسده من «ماض ذهبي»، فيبقى ملحاحاً في «راهنيته». ذلك لأن «الحلاص» لهذا الزمان «الراهن» وكل زمان لاحق ممكث، أساساً وكلاً، في ذلك الماضي. أما السبب في ذلك فهو أن هذا الأخير لما كان خلاصاً للأمة لا قد تحسد فيه، فإن خلاص الأخلاف، كل

(1) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 18.

ونقرأ - على صعيد العصر العربي - فتوئين تتصلان بـ «الصلح» و «التطبيع» مع إسرائيل، نشرتهما جريدة «المجد» - عمان في 26 كانون الأول 1994، ص 3. «يعتري الأولى قدمها الشيخ عبد العزيز بن باز من السعودية، وتقضي «بحل الصلح مع إسرائيل وزيارة المسلمين للمسجد الأقصى في ظل الاحتلال». أما «يعتري الثانية فهي للشيخ علي الفقيه وزير الأوقاف السابق، وتقضي «بحرمة الصلح مع بني إسرائيل صلحاً دائماً يعترف به ومن خلاله بحق وجود دولة إسرائيل في فلسطين» ولا يغيب عن ناظر الباحث المدقق الوضوح السياسي القابع وراء البنية السياسية والسوسيولوجية لكلا الخطابين الدينيين. وقد واجه مثل هذا الموقف - نظير السياسي الملتصق دينياً - جمع من الفقهاء في أوصاف مازومة سياسية، مثل الإمام أحمد بن حنبل. فقد كان من رأيه أن الصلاة في الأرض المعصومة باطلة». (ضمن: عبد الرحمن عبد الخالق - الأصول العلمية بدعوة إسلامية - الكويت، للطبعة الثانية 1998، ص 29).

(2) - من هذه الخلافات، مثلاً، ما يخبرنا «المسطلاتي» (عند) في شرح بعد قوله لابن عباس، لما سمعه يمتدح في منعة النساء أنه لا بأس بها... و (في صحيح مسلم) بسنده عن عبي الله بن عبد الله بن عباس يمتدح في منعة النساء فقال مهلاً يا ابن عباس فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم يهيئها يرمي بها عن وعن لحم الحمر الإنسانية». (بحسن حمسي العاملي: الحصون النبعة - المعطيات المقدمة سابق، ص 43).

الأحلاف لا يمكن أن يخرج عنه. هكذا أمكن القول - بالمقولة المالكية (نسبة إلى الإمام مالك) الشهيرة: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. وقد عَقَّبَ عبد الرحمن عبد الخالق، الذي أورد هذه المقولة المالكية في كَتِّيب له، بالإشارة إثارية لمكابرة التالية: « وقد شاء (الله) أن تظل طائفة من هذه الأمة على الحق منصوره ظاهرة إلى قيام الساعة»، «رجال يعمون الكتاب كما أنزل، والسنة كما بلغت... ويقفون بعد ذلك في وجه هذا الباطل الزائف الذي ملأ الأرض شراً أو كاد» (1).

ومن طرافة الموقف الفاتكة وتعقيد أن رح رهط من الفقهاء والكتاب الإسلاميين يدعون إلى رفض المذاهب الإسلامية الصغرى والكبرى، التي نشأت في المراحل الباكرة واللاحقة من التاريخ الإسلامي (العربي)، ومن ضمن ذلك لمذاهب الأربعة الشهيرة (الشافعي وحنبلي والحنفي والمالكي - وكلها ذات أسماء سني) ومذهب الخامس (الجعفري ذو الإسماء لشيعي). يحدث ذلك بهدف العودة إلى «الأصل الواحد الموحّد - الإسلام الأول». وملاحظ أن هذا يتم بصيغة رفض «الإسلام التاريخي» وإدائسه، ذلك «الإسلام» الذي ينظر إليه - ونحن كذلك - على أنه نشأ وتبلور تديلاً لذلك الأصل والتخلطاً عنه وابتعاداً. هكذا نقرأ، مثلاً، لدى واحد (وقد أتينا على ذكره) ممّس اهتمام بمسألة انتشار الإسلام في أصقاع دت تركبات إتنية (قومية) متنوعة إضافة إلى التركيبات الاجتماعية الاقتصادية والسوسيوثقافية، مايلي داعياً إلى حبّ ذلك كله لصاخ رؤية ديبية (إيديولوجية) واحدة متحددة إجمالاً وتفصيلاً: «وقد قال الإمام مالك رحمه الله تعالى: لا يصح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها ولا شك أن أول الأمة وخبرها كانوا يتمسكون بالكذب والسنة وما أجمع عليه أسلف

(1) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 8 - 9. وقد عطل أحد الكتاب الإسلاميين مقولة «مقدمة حمداً» على صعيد إدانة «الراهن والقدام». فالإمام زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلي يرى - في سبيل الحفاظ على «العلم النافع للدين» - أن «التوسع في علم العربية لغة ونحو هو مما يشغل عن العلم الأهم... وكذلك علم الحساب... وأما ما أحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أمها وسورها علوماً... فكانها بدعه من محدثات لأمر مهمل عنها» من كتاب للإمام المذكور بعنوان فضل علم السلف على الخلف - مع تعيقات لبرهيم حسن الأسامي الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. مصر 1347 هـ - ص 7.

الصالحون. والمسلمون لما رغبوا عما شرع الله تعالى إلى ما توهموا أنه يرضي غيره ممن اتخذوهم أنداداً له، فلا عجب إذاً أن يحرموا ما وعد الله المؤمنين من النصر... ولم يكن في القرن الأول ولا الثاني شيء من هذه لتقاليد العمياء التي نحن عليها! فلو دخل في الإسلام رجل عاقل، أو شعب راق، لحار ما يدري بم يأخذوا ولا أي المذاهب والكتب في الأصول والفروع يعتمد... كما وقع فيما نحن فيه من الواقعة اليابانية... ونحن إذا نظرنا في أقوال الفقهاء وتشعبها وخلافاتهم وعللها فإننا نحار كل الحيرة...»<sup>(1)</sup>.

إذاً، فإن المقولة المالكية (لا يصح آخر هذه الأمة إلا بما يصلح به أولها) تؤخذ - هنا - على نحو ماضوي، يُدين التغير في السياقات التاريخية اللاحقة حتى في إطار ما قد ينشأ من تجديدات في الرؤية للإسلام الباكر (الأول)؛ مهمة ومقصية بل مُدنية حتى الأسئلة المتصلة بعملية التحوّل بين نص وأواقع، وذلك بأسلوب يتضح منه حقاً وروح الثأر والسخرية.

والطريف المفعم بالدلالات انحصبة أن مالكا، الذي يستشهد به الكاتب الحنندي المكي، يقدم نفسه - في موارثه الغني - بصيغة أو بصيغ أخرى غير تلك التي أراد الكاتب المذكور استنباطها منه. فهد الأخير يرى في «المذاهب والكتب في الأصول والفروع المستحدثة» تحريفات - «الكتاب والسنة» تبعد أصحابها مما «وعد الله المؤمنين من النصر». ومن ثم، فالعودة إلى «الأصليين» المذكورين، من حيث هما، تشكل المدامك الأعظم في تحصيل الغاية الدينية المثلى. وبذلك، فإن نيل الإسلام التاريخي، بما تحقق فيه خصوصاً من مذهب ورؤى في القرنين الأول والثاني للهجرة، هو شرط للحفاظ على الإسلام «اصافي - اللاتاريخي». يحدث ذلك، في حين مارس مالك بن أنس موقفاً تنويرياً وواقعياً مدهشاً، حين طسب منه الخليفة أبو جعفر المنصور ما طسب: فنقد روى الطبري عن محمد بن عمر أنه

---

(1) - محمد سلطان المعصومي الحنندي المكي - هل المسم مزوم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة - المعطيات مقدمة سابقاً، ص 29 - 30.

قال: «سمعت مالك بن أنس يقول: لما حج أبو جعفر المنصور دعاني فدخلت عليه فحدثته وسألني فأجبت، فقال: بني عرمت أن أمر بكتبك هذه التي قد وضعتها - يعني الموطأ - فتنسخ نسخاً ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وأمرهم أن يعملوا بما فيها لا يتعدونه إلى غيره ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث، فلإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم، قال: فقلت يا أمير المؤمنين لاتفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وأن ردهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وماهم عليه وما اختار أهل بلد لأنفسهم، فقال: لعمرى لو طارعتني على ذلك لأمرت به» (1).

إن مالكا، هنا، يدلل على وعي تاريخي وواقعي مشخص قبع وراء رفضه تعميم كتابه. فهو يدرك - على الأقل صمماً ومن موقع الشاهد الأخير - أن الإسهام يدُ يُقدم على تمثيل فكرة في نص ما، فإما يفعل ذلك في ضوء ما امتلكه من موروث ثقافي وديني وسوسيو أخلاقي إلخ... حتى حينه، بحيث تأخذ عملية التمثيل مذهب ليس في فراغ أو في بداية جديدة مصلقة. وهنا، نقرأ في ذلك نزوعاً أولياً إلى رفض مفهوم «القطيعة» التاريخية والثرائية التامة، وتأكيداً أولياً على التواصل التراثي. وإذا كان الموروث المذكور يمثل واحدة من فئتين تمرّ عبرها عملية التمثيل المعنية، فإن بقية الثانية لفعل ذلك تتجسد في الواقع الراهن المعيش، الذي ينطلق منه الناس ويُقدّمون - في ضوءه - باتجاه صوغ هذا الموروث ذاته أولاً، وباتجاه قراءة (تمثيل) لفكرة الجديدة ثانياً. وحيث يوحد هذا وذاك بالاعتبار، فإن الفكرة إياها (هنا الفكرة القرآنية) تنجز مهماتها فعلاً وانفعلاً.

من هنا، جاءت «قراءة» مقولة مالك بن أنس حول «صلاح آخر الأمة

(1) - ذيل اللؤلؤ للطبري - ص 107.

بصلاح أولها» من قبل الخنذلي المكي مُشكلة منطقياً نصياً، وإن كانت حائزة على شرعيتها الإيديولوجية. ذلك لأن مالكاً وإن اطلق من «أصل وحشي مطلق»، فإنه ظل يتحرك في رؤية «تجديدية» ترى في لأصل المذكور جوهرًا ثابتاً ولكن قابلاً لأن يقرأ وفق تحدّد العصور (وسنأتي على ذلك في آخر هذا الكتاب في سياق الحديث عن التجديد والتغير في الفكر الإسلامي).

## ب - القرآن والحديث نص مفتوح: في الوحدة يكمن الاختلاف، ومن «النبية» إلى «القراءة»

1 - يواجه في «التبؤ» الإيمانى الاحتجاجى الذى صاغه، بمأساوية ملفنة ودالة، محمد ومن بعده علي ورهط آخر من مؤمنين الأوائل، والذي تمثّل في «ن عرى الإسلام مستنقض»، موقفاً أغلّب ما سيتضح لاحقاً على نحو غدا إغفاله غير ممكن، في الحقل الفقهي التنظيري وسلاحظ أن هذا الموقف سيرز بصيغة أفصت إلى رفض ومناهضة مبدئين كبيرين، كن لشوئهم وتبلورهما - فقهيًا في أوساط فقهية نافذة التأثير - دور ملحوظ في الحفاظ على حد أساسي وضروري من امطابقة الذهنية الواعية والمستنيرة بين النص المعنى وبين الواقع (الوصعية الاجتماعية المشخصة)، وذلك على أيدي جمهرة من الفقهاء والكلاميين والسياسيين المثقفين. وقد تمثّل المبدأ الأول، الذي يعزى إلى محمد نفسه، في الإقرار بأن «اختلاف الأئمة رحمة»، ناهيك عن لإقرار بما هو أشمل من ذلك وأعم وأكثر فاعلية، على صعيد الجمهور لواسع: «اختلاف الأمة رحمة» (1).

(1) - يروى عن النبي محمد أنه قال: «اختلاف أمتي رحمة». (ضمن: مصطفى سعيد الحن - أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، بحث قدم قبل شهادة الدكتور ه في أصول الدين من الجامعة الأزهرية، مؤسسة الرسالة، بيروت 1972، ص 45). وقد اشتق ابن تيمية من دع ذلك «الاختلاف» من أن «إجماع الأمة (هو) نفسه حق، لا يجتمع الأمة على ضلالة». (شيخ الإسلام ابن تيمية: معارج الوصول إلى معرفة أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول - مكتبة دار البيان، ص 24). وقد يكون هالك اختلاف بين ما جاء في الحديث سوي الذي يرى في «الأمة» جمهور السواد الأعظم من صرف، وهو ما يراه ابن تيمية تحت حد «الأمة» الذي لعله يعني جمهور الفقهاء والمجاهدين من طرف آخر.

وحدير بالقول أن هذا المبدأ أسهم بصيغته المذكورتين - في الوصول إلى واحدة من أخطر النتائج الفكرية في التاريخ لعربي الإسلامي؛ نعتي بذلك بشيء «المذاهب الفقهية» الكثيرة والمختلفة بنيةً ووظيفةً، بصفة كونها استجابةً خصوصية ومركزة لاحتياجات الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي أخذت تبرز في التاريخ المذكور، بأنماط ومظاهر بالغة الشوع والغنى، إضافة إلى تضمّنها نزوعاً مساراتياً على صعيد «الأمة» كلها.

أما المبدأ الآخر فقد أفصح عن نفسه بالحكم الفقهي القائل بأن «الأحكام تتغير بتغير الأزمان». فعلى أساس هذا الحكم وفي ضوئه، تبلورت القاعدة الفقهية لاجتهادية التالية، التي أسهمت - بوضوح - في صط عمل جمهور واسع من فقهاء: «المصالح المرسلة للناس تحدد محور الاجتهاد».

وقد أخذت بهذا الموقف الاجتهادي المبهجي مدارس فقهية كانت «الخفية» في طبيعتها، ثم «الشافعية» فد «مالكية» وغيرها، وكان ذلك مع أواخر الدولة الأموية. والشيء الملفت؛ هنا، أن مذهب أخرى، مثل «الأوزاعية»، كانت قد شأت قبل الأربعة الشهيرة، ولكن معظمها تلاشى أمام التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الجديدة، التي أخذت تلح على ضرورة التنبه إليها فقهاءً، ومن ثم على إعادة النصر في الموقف الفقهي بعية جعله قادراً على الإحاطة بهذه التحولات منهجياً. وإذا وضعنا في الاعتبار أن لنص القرآن أي - عموماً - بصيغة إجمالية كلية، فإن الاجتهاد، بمقتضى المصالح المرسلة، فرض نفسه على جموع كبيرة من الفقهاء، نظراً إلى أن شرط الاجتهاد هذا الذي هو غياب صيغة نصية محددة ومخصصة فيه (وهو شرط إشكالي كما سيأتي معنا لاحقاً)، كان غالباً غائباً أو مُناهضاً. وبذلك، ظهر الأمر بكيفية خطاب مقرب، يبرز الواقع بمقتضاه (واقع المصالح الاقتصادية والسياسية ولتربية وغيرها)، فعلاً، بمثابة معيار النظر في النص نفسه: إن الواقع، الذي يُقصى باسم أيديولوجيا نصوية، ينتقم لنفسه إذ يعود،

معززاً بقوة، بصيغة مالا يمكن تجاهه، وهو «لمصلحة»<sup>(1)</sup>.

وقد أسهم ذلك في وضع مسألة المطابقة بين النص والواقع ضمن بثرة صوء واسعة وساطعة، اجتذبت جموعاً متزايدة من لفقهاء والكلاميين والسياسيين والمثقفين، بغية التأكيد عليها للحفاظ على إمكانات التكيف مع الواقع المستحد، وبالتالي للتمكن من الدفاع المسرّع واقعياً عن حيوية النص وقدرته على إمكانات التكيف هذه.

ولم يكن من العسير على أولئك أن يجدوا في النص الحديثي، المتمم لنص القرآن، ما يدعم شرعية المطالبة الحديثة بتحقيق تلك الإمكانيات. ولنا في الحديث المحمدي الشهير حول «تأبير النخل»<sup>(2)</sup>، وفي غيره من الأحاديث، مثلاً يضيء ذلك بقوة، ويفصح عنه بوضوح. بل إن البعض من «أصحاب الحديث» كان يرى أن «السنة حاكمة على الكتب وليس الكتاب حاكماً على السنة، وحتى كان في العصر الثاني من يقول إن السنة تسخ كتاب»<sup>(3)</sup>.

ولقد تحدث ابن حزم عن ذلك، مفصلاً فيه بعض التفصيل. ففي «الأحكام في

---

(1) - يكتب محمد فتحي التريقي، بخصوص ذلك، ما يلي: «إن قاعدة الاجتهاد فيما لانص فيه عند الإمام عمر بن عبد السلام الشافعي المذهب هي جلب المصلحة، ودفع المصدة أو المفسدة، فقاعدة الاجتهاد بالرأي في نظره هي (المصلحة) حتى ولو لم يرد نص ولا إجماع ولا قياس خاص، وهذا يطلق الإمام العز بن عبد السلام الحرية لفكر الاجتهادي الإسلامي فيما لم يرد فيه نص، فيحاول القياس الأصولي الخاص إلى (المصلحة) المصلحة... فلا جهاد بالرأي إذن في خدمة (المصالح)». (الفقه الإسلامي المة ران مع المذاهب - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 21 - 22).

(2) - «عن رافع بن خديج قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يابرون النخل فقل: ماتصنعون؟ قالوا شيئاً كنا يصنعه. فقل: بلكم لو لم تصنعوه لكن خيراً، فتركوه. فنفضت. فذكره ذلك فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فأنا بشر... وإن بطن يخطيء ويصيب». (المواج لديع في أحاديث التميمي ص - تأليف محمد علي الأنسي، مطبعة لاتحاد بيروت 1958، ص 3). وقد ورد في نص آخر للحديث أن النبي قال لمؤتري النخل:

«أنتم أعلم بشؤون دنياكم». (نظر، عبيد الررق - الإسلام وأصول الحكم، مصر 1925،

ص 78).

(3) - انظر: أحمد أمين - فجر الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 244.

أصول الأحكام»، يحذرنا أن الناس اختلفوا في مسألة

«نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن... بعد أن اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن، وجواز نسخ السنة بالسنة فقالت طائفة: لا تنسخ السنة بالقرآن ولا القرآن بالسنة. وقالت طائفة: جائز كل ذلك، وقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة والسنة تنسخ بالقرآن وبالسنة...» (1).

ويتعلق بذلك ما شاع في أوساط المفتين تحت مصطلح «تفسير القرآن بالقرآن» كمنطلق لا يمكن تجاوزه على صعيد التفسير. وهذا من شأنه النظر إلى القرآن قرآناً، أولاً وأخيراً، دونما إدخال لنصوص أخرى تساعد على تفسيره. وهذا ما أعلمنا به السيوطي، حين كتب عمن يأخذ بذلك شرطاً للتفسير: «من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن، فما أجمل في مكان قد فسّر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر» (2).

ولقد ترتبت على هذا وذاك نتائج كانت لها أصداء واسعة وعميقة في الفكر الإسلامي عموماً، وفي أوساط الفقهاء والمختedis والمؤولين والمفسرين، بصورة خاصة. ومن ذلك أن دائرة التعددية تسعت، وتعاظمت معها - من ثم - احتمالات القراءات وإمكاناتها لتغطية الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة، المنتجة فيها. أما السبب الكامن وراء النزوع إلى جعل السنة (ومن ضمنها الحديث النبوي الحمدي) في مستوى واحد مع نص القرآن، فلعله تمثل في النظر إلى السنة على أنها أكثر تشخيصاً وتخصيصاً من النص القرآني، وبالتالي أكثر مرونة وطواعية منه؛ إضافة إلى أن محمداً كان قد قدم نفسه من حيث هو رسول يبلع ما يوحى إليه، ومن

(1) - (أحكام في أصول الأحكام لابن حرم - إشراف أحمد شاكر، القاهرة، الجزء الرابع (مع الأجزاء الثلاثة)، ص

(2) - الإتيان في علوم القرآن للسيوطي - الجزء الثاني، ص 175.



نم، فإن ما يقدمه هو نفسه خاضع للأخذ والرد والمناقشة الحرة<sup>(1)</sup>؛ هذا إذا أقصينا - في هذا السياق - الرأي الذي كتب أتباعه ويأخذ أصحابه بالنظر إلى «السنة المحمدية» على أنها، كالقرآن، «وحي».

بل إن ما نطرح إليه على أنه الركيزة الكبرى لسرونة المستنيرة في الموقف المحمدي، تمثّل، خصوصاً، في القاعدة الفقهية المأثري عليها ألفاً والتي تنص على أن «اختلاف الأمة رحمة». ففي هذه القاعدة، التي يقود الأخذ بها إلى الجدلية الفقهية القائمة على الوحدة عبر التمايز، نواجه الدعوة صريحة للنظر إلى النص الديني (القرآني - الحديثي) على أنه بنية مفتوحة، لا يصح القول بإغلاقها إذا ما أريد لها أن تستجيب لوصفات الناس المشخصة. وفي ذلك كله، كثر على البصويين أن يجدوا أنفسهم - في دعوتهم النصوية - أمام واحد من خيارين: إما لاصباح الحركة الواقع الدافقة، ومن ثم النظر إلى النص في هذا الضوء ووفق توجهاته ومقتضياته؛ وإما الدخول في حجة متعاطمة من الاغتراب والإضطراب حيال كلا الطرفين، الواقع والنص. وكان على دعوتهم، بحسب ذلك، أن تنهزم أو أن تحاصر في أحوال التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، أو أن تنصر، أو أن يتسع حضورها في أحوال الركود والتراجع، على هذه الصعد، وما يتصل بها.

أضف إلى ذلك أنه، في مثل تلك الأحوال، تبسّر احتمالات نشوء «ظلامية» صريحة تدعو إلى تصفية كل من يقف في وجهها. وهذا ما يجعل الدعوة السلفية

---

(1) - «قل لا أقول لكم عدي حوائث الله ولا أصم العيب ولا أقول لكم أي ملك إن أتبع إلا ما يوحى إلي». (قرآن - سورة الأنعام/50). ومن هنا، فقد ظهر النبي، في حياته الشخصية وفي أحاديثه وأفعاله، قريباً إلى قلوب مؤمنين والمستضعفين منهم خصوصاً - بخدمهم بالعرف والعزيمة، في حين أن القرآن ظهر لهؤلاء بمثابة مبادئ مختلفة متعادية، وغير شخصية. وهذا ما قد يفسر - جزئياً على الأقل - الآراء التي ظهرت باكراً والمقالة بأنه «إذا كانت السنة تستطيع أن تستغني عن القرآن، فإن القرآن لا يستطيع الاستغناء عن السنة ومن هنا جاءت تسمية المسلمين الأصلاء (أهل السنة) أو (السيون)» (هري ماسيه الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 118)؛ وذلك الرأي الذي يرى أصحابه ومنهم أبو الوفاء بن عقيل في كتاب «الواضح في أصول الفقه»، أن «السنة (بيست) مثل القرآن ولا حياء منه، فبطل مسح بها لأنه يؤدي إلى المحر». (صص: جواهر العلم والإيمان - شيخ الإسلام ابن تيمية - مكتبة دار البيان بدمشق، ص 46)

( لأصولية) تبرز وتزدهر بمشابهتها - عمومًا وإجمالاً - نتائجاً لأحوال الركود والسهل  
والترجع تلك، وكذلك بصفة كونها تسريعاً أديولوجياً لها، ينتج نفسه ويعيد إنتاج  
نفسه من موقعها وضمن احتمالاتها وآفاقها لمشروطة - وظيفياً - بإنتاج الأحوال  
المذكورة وبإعادة إنتاجها.

في ذلك الفصل من المسألة، تتحول لإتجاهات الماضوية (السلفية) إلى كساح  
جدي لعملية التقدم التاريخي واحتمالاتها من طرف، وكذلك - وهنا المفارقة المدوية  
- لعملية استنقاذ النص نفسه من مازقه التاريخي من طرف آخر. وعلى هذا  
المسأل، يغدو «الاجتهاد» و«التأويل» مثلاً - وهما من الأدوات المنهجية المستخدمة  
في إطار إنتاج العلاقة بين النص والواقع وتصويبها وصبطها - شكلاً من أشكال  
«الانحراف» عن النص الديني، لاسيما إلى القول به لماذا؟ لأن الواحد منهما (وهو  
هنا في هذا السياق التأويل) يُنظر إليه، في هذه الحال المفعممة بالنشيج، بعين الريبة  
ومن حيث هو «قاصم الظهر» أو بمثابة «الصخرة العاتية التي تكسرت عليها وحدة  
الفكر الإسلامي» (1).

أما البديل عن مبدأ «التعددية المذهبية» فيصبح، والحال كذلك وبصيغة واحدة  
وصحة «لا تتحمل التأويل»: نمطاً من الفكر الإسلامي الأحادي البعد، والقائم على  
شرط إلغاء كل ما من شأنه أن يقود إلى احتمالات ظهور اجتهادات ونأويلات  
يمكن أن تفضي إلى «قراءات» جديدة للنص «الأصلي». وفي هذه الحال، غالباً  
ما يترفق الاستبداد بالرأي والمصادرة على الرأي الآخر، وربما القمع والتصفية  
الجسدية بمحاولة تعميم الجهل والجهالة والتزمت والتخلف العقلي إلخ.. وقد قدم  
السيوطي صورة بليغة عن مثل واقع الحال هذا، حيث كتب - على صعيد الاجتهاد  
- أنه كان هنالك

«مَنْ إِذَا سَمِعَ بِذِكْرِ الْجَهْدِ الَّذِي هُوَ مِنْ أَكْدِ فُرُوضِ الشَّرِيعَةِ، تَعَجَّبَ مِنْهُ

(1) - محمد فضحي البريني: الفقه الإسلامي مفارم مع المذهب - لمطويات المدة سابقاً، ص 94.

وعده من المنكرات الفظيعة... الله أكبر!! نُرر العم وغزو الجهل»<sup>(1)</sup>.

ولا يستثنى من هذا الموقف الظلامي ما يظهر، كذلك، على صعيد الفكر الإسلامي، الذي أنتجته المذاهب الفقهية وفكرية النظرية المتعددة في التاريخ العربي الإسلامي. وحين يبلغ هذا النمط الديني الإسلامي تلك الدرجة الكبرى من المصادرة على «الرأي الآخر»، في الحقول الدينية نفسه، فإنه يكون - في الوقت نفسه - قد وضع نصب عينيه المصادرة على «لأراء الأخرى» في الحقول المتصلة بالعلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية وفلسفية، وكذلك ما يتصل بالأنساق الإبداعية كالشعر والأدب والفن، وما يرتبط به من مؤسسات ومنظمات مهنية وسياسية وإبداعية وعلمية. يحدث ذلك باسم «أسلمة» هذه القطاعات، وضبطها بـ «أيدي إسلامية»<sup>(2)</sup>؛ ناهيك عن النظر إلى المؤمنين من أديان أخرى على أنهم «أهل ذمة» خليقون بوضعهم موضع الحذر والشك والمراقبة. وبذلك، يكون مسك الحتام» مثلاً في الإقرار بـ «إنتماء ديني مذهبي» واحد وحيد للأفراد والفئات والطبقات والشعوب والأمم. ولاشك أن إنحاز ذلك يتطلب ممارسة القمع الديني والسياسي وتعميمه في المجتمع، وتحويله إلى أداة حاسمة في الفعل الاجتماعي<sup>(3)</sup>.

ولعله من الهام، إلى درجة كبرى، الإشارة إلى أن النبي محمداً، في موقفه من الفكر والسلوك السابقين عليه، لم يكن عديمياً ولا محايداً ولا عشوائياً. لقد وجد نفسه أمام مجموعة متعددة من العقائد وأنماط السلوك وتفكير، سواء منها التوحيدي اللاهوتي

---

(1) - مقدمة السيوطي لحاشيته على تفسير البيضاوي المسماة بـ «إلكار وشواهد الأفكار» - تحقيق وتقديم وتعليق عبد الإله بهاء، فصل من مجلة لئفة العربية بدمشق، مج 68، ج 4 تشرين الأول 1992، ص 695 - 696.

(2) - أب الدعوة إلى رفض هذه المؤسسات والأنساق العلمية - لاجتماعية والإنسانية خصوصاً - كما جاء على لسان زين الدين أبي الفرج (وقد أتت سابقاً على مقالته) - فم تعد أمراً ممكناً ومن هنا، الدعوة الجديدة إلى «أسلمتها».

(3) - تشخيصاً لهذا الوضع في معظم مناطق المجتمع العربي، يكتب سمير حنا صادق أن شباب مصر في المرحلة «راهمة يُدفع دفعاً باتجاه أن تكون «اجتماعية» الوحيدة التي يمتصعج الانتماء إليها هي الجماعات الدينية». (جريدة - الأهالي - القاهرة، في 25 أبريل 1990، ص 5).

أو الوثني أو الدهري، وكذلك سواء منها نماط سلوك البدوي أو المدني التجري أو الرعاي، بما انطوت عليه من فردية أو ثنائية أو غيرية أو تعاضد اجتماعي قلبي الخ... وكان عليه أن ينجز عملية كبرى، تتمثل في حصاد ذلك كله للضابط الإسلامي الجديد، الآخذ - عبر ذلك - في التهور والتعظمي، بحيث يُقضي إلى نمط جديد من سلوك والمكبر. وهو قد فعل ذلك من موقع وضعيته الاجتماعية المشخصة فاستبقى، مثلاً، «العرف» و«التعاضد القبلي» و«تقديس الحجر الأسود» و«الختان» و«الحج» والقول بـ «عذاب القبر» الخ... لعله فعل ذلك عبر إعادة النظر فيه وفي غيره وظيفاً، وربما كذلك بنوياً، بحيث يبط به مهمات ووظائف جديدة، تستجيب لمقتضيات حال، المنطلقة من وضعيته الاجتماعية المشخصة (1).

وقد ترتب على ذلك أن تمكن محمد من الإجابة - على نحو ديني ضمني - عن مشكلة التواصل والتواصل فيما بين ماضيه وراهبه؛ مما عني، كذلك، أن ما قدمه الرسول للناس، قرآناً وحديثاً، كان مفهوماً في دوائره الخفية والمعلنة، وفي مقاصده، وكذلك في أداة توصيله اللغوية. وهذا ما أفصى - في محصلة الموقف الشخص - إلى أن ما طرحه محمد لم يخرج، في حينه، عن احتمالات الواقع وإمكاناته وتوقعاته. ومن ثم وفي ضوء ذلك، لم يكن د معي أن يجد النبي نفسه أمام معضلات من النمط الإشكالي، على نحو ما يبرر - مثلاً - في التساؤل التالي: هل يقف المص (القرآني الحديثي) كإمام عملية التحويس الاجتماعي والأقوامي التوحيدي والسياسي والإيديولوجي؟ ذلك لأن المسألة سبكت مسارها ضمن سياقاتها المرجحة والمحتملة والممكنة وبمعزل عن تلك المباحثات بل على الضد منها؛ فحُلت

(1) - يعتبر مونتغمري وات أن محمداً بذل جهداً هائلاً من أجل تعديل مثل وممارسات المجتمع البدوي... لتناسب الحياة في المدينة خلال حياته». (مونتغمري وات، الإسلام السياسي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 168، وكذلك ص 93 - 94). بيد أن الأمر كما لاحظنا وكما سيأتي معنا لاحقاً، كان أكثر وأعمق بكثير من ذلك، فمحمداً أخضع للوروث - تكاد نقول - العلمي لاحتياجات مشروعه، وذلك بالصيغة الأكثر حضوراً وإعلانية، في حينه، وهي «الصيغة الدينية» عموماً ورجحاً، وبالحدود الذهبية المتاحة. ومن هنا - يغفر القول مرجحاً بأن حركة الإسلام محمدية كانت - باعتبارها - ذات نوع عالمي وذات أفاق متنوعة.

- على هذه الطريق وبتلقائية منهجية عموية وصممية - مسائل أخرى كبرى، أهمها ما يندرج في جدليات الداخل والخارج، والادل والملاول، والفكر (التصور أو الصورة أو الرمز) والواقع.

ومن هنا، يأتي رد الفعل على عمية التجميد وتصميم تلك، في ضوء العودة إلى القرآن والسنة؛ إلى القرآن الذي يعلن عن «مشيئة إلهية» مستنكفة في جعل للناس جميعاً «أمة واحدة»؛ «ولو شاء ربك جعل الناس أمة واحدة»؛ وإلى السنة، حيث يعلن «نبي الرحمة»، واضعاً يده على أن تعددية منابع الاقتداء والاهتداء تنأى من واقع الحال: «أصحابي كانوا نجوم بأبهم اقتديتم اهتديتم» (1).

ويعقب على ذلك الحديث سوي عبد الحليم الخندي، في معرض حديثه عن ابن حنبل، وذلك من موقع التأكيد على معادلة الجوهر الثابت، مثلاً بما جاء في كتب الستة، والطاهر المتحرك مثلاً باجتهادات الفقهاء: «وما من مسألة إلا تكتم فيها الصحابة أو في نظائرها، فإذا اختلفوا اختار أقرب آرائهم للكتاب والسنة فإذا لم يتبين له الأقرب حكى الخلاف ولم يجرم فيه برأى واعتبرت الأقوال المتعددة أقوالاً في المذهب» (2).

وليلاحظ، هنا، أن «الخلاف» إذا ما استحكم بين المختلفين، يُقرّ به - فعلاً - بصيغة اعتبار الآراء المختلفة كلها آراء تمتلك شرعيتها النصية، التي تعكس - ضمناً - أو بدلالة مسكوت عنها - حشوف النظر إلى المشكلات والوقائع والمعطيات المختطف فيها وحولها. ومن ثم، فإن اتاحة النظر لـ «لاجهاد» قد يفسح الطريق أمام نشوء قراءة أو قراءات بإمكانها أن تجيب عن «الجديد» على صعيد الواقع الاجتماعي الشخص. ويكون من شأنه ذلك، إن تم، أن يعيد للنص حضوره في حياة المؤمنين. ومن هنا، كان ضرورياً أن يكون من يتصدى لهذه المهمة من

(1) - ضمن. عبد الحليم الخندي - الشريعة الإسلامية، دار معارف بمصر 1978، ص 50.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة دُنيا

المجتهدين ضليعا في شؤون الناس المحددة لاجتماعيه والاقتصادية والتعليمية الخ... أي أن يكون ذا حسن عميق بوقعهم ومشكلاته الووعية التي لا يمكن استنطاق أجوبة عليها هكذا من النص لمجرد كونه «صفاً مقدساً». وهذا، بدوره، يعني أن من أطلق عليه الرسول محمد «الروبيضة» من يسهم إلا في تأزيم المشكلة، التي تحاصر الواقع والنص كليهما. فقد أورد الشاذلي حديثاً عن أبي هريرة، يحدد فيه الرسول ذلك النمط من الناس قائلاً: «قبل الساعة ستون خداعاً، يصدق فيهن الكاذب، ويكذب فيهن الصادق، ويخون فيهن الأمين، ويؤمن الخائن، وينطق فيهن الروبيضة - قسوا: هو الرجل التفاهة الحقير في أمور العامة» (1).

ولذلك، غدا من التفاهة بمكان أن يدعي «مدّع» بما يشكك في ذلك. في هذه الحال، يتحول قول هذا المدعي إلى عبء على نص والواقع كليهما. وهذا يطبق على من أعن أن الاسلام أتى متكاملًا نهائياً «على وجه التفصيل في مسائل الاعتقادات والعبادات، وعلى وجه كلي يمكن أن يستبسط منه كل جزئي مما يلائم كل زمان ومكان فيما يحتاجه العدد من مسائل المعاملات» (2).

نعم، كل شيء، بما في ذلك «المعاملات» التي يعاملها جل الفقهاء عادة بمريد من الحذر والتدقيق، يشتق من بصوص أتت في القرن السابع لتتطبق على كل الأزمنة والأمكنة. إن هذا الهوس اميتافيزيقي - اللاتاريخي يظهر فيما كتبه عبد الحليم الجدي - الذي عرفناه من قبل أكثر توارناً على بصعيد التاريخي - بخصوص كتاب البخاري (صحيح البخاري). فهو يرى «أن فحوى الأحاديث الواردة فيه موجه لوجود البشري كله في عصوره كلها. والمعاني الخالدة تنتظر من العصور المتعقبة الفهم الذي يقود خطاها في أطوارها لتلتزم حادة الاسلام» (3).

\* \* \*

(1) - لاعصام للشاذلي المعطيات للقعدة سابقاً، ص 174 - 174.

(2) - محمود العثمان: باب المدع (ضمن نشرة بعنوان الوحي - بعد 7 شباط 1926، ص 220).

(3) - عبد الحليم الجدي: الشريعة الاسلامية - معطيات مقدمة مسجداً، ص 46.

في ضوء ما سبق ومن موقع انظر إليه كأطروحة أولية حول تناول النص القرآني الحديثي من داخل الإسلام وتاريخ الإسلام (العربي)، أي عبر ما تحقق من «نشاط قرآني إسلامي» له، تواجهنا - الآن - مسألة متممة وذات طرافة فائقة، إضافة إلى أن تناولها من قبل الباحثين والمؤرخين يمثل، هو نفسه، أفقاً مفتوحاً؛ تلك هي مسألة الصيغ والأشكال المحتملة لـ «عمية الاختراق»، التي تمت والتي ما تزال - كلاً أو جلاً - ممكنة ومحتملة على صعيد النص الإسلامي الأصلي (القرآني الحديثي). فكما يتضح من ملاحقة التحولات والتغيرات الشديدة التسرع والتعقيد، التي طرأت على هذا النص في التاريخ العربي الإسلامي - خصوصاً مع القرن الثالث الهجري الذي انطلقت منه حركة التدوين -، يمكن تسجيل الملاحظة التالية؛ تلك هي أن ذلك النص كان، في أحوال نمودجية كثيرة جداً، قد دُلل على أنه يجسد بنية مفتوحة ومهياة لأن تتحول، على أيدي مَنْ يملك «مفاتيحها الشرعية»، إلى قراءة، أي مادة طيعة ومرنة لاحتياجات شروط اجتماعية ما قد تكون متباينة تماماً عن شروط اجتماعية أخرى كانت هذه المادة نفسها قد استجابت لها أيضاً، في حينه؛ أو أن تتحول إلى مثل هذه المادة الطيعة المرنة مع مصالح فتوية أو طبقية أو إثنية مختلفة ضمن شروط اجتماعية واحدة. فكأنما نحن، هنا، حيال حركة اجتماعية وتاريخية وتراثية واسعة النطاق، بأوجعها وحقوقها وتحولاتها ومكاسبها وتخاذلاتها، تُقدم إلينا من موقع أنها تستمد مشروعية وجودها هذا في نص «ينتمي إلى السماء».

إن تلك المسألة مثلت واحدة من أكبر قنوات حركة التنوير المساواتية، في التاريخ العربي الإسلامي؛ ذلك لأنها قدمت للذين عاشوا في هوامش هذا التاريخ ما يمنحهم من حوافز إيديولوجية وأخلاقية وسيكولوجية في وجودهم الاجتماعي، كما في صراعهم الخفي والمعلن مع من تصدر ذلك التاريخ. أما هؤلاء (المتصدرون) وإن كانوا، أيضاً، قد بحثوا عن مسوغات لوجودهم الاجتماعي وصراعهم الخفي وامعن ضد أولئك في مطاوعة النص الديني ومرونته، فإنهم - بالأساس - كانوا قد انطلقوا

من وجودهم المادي المهمين مثلاً في الهيمنة الاقتصادية، وكذلك من نظمهم السياسية، وربما كذلك من منظوماتهم الأدبية الدينية. وفي كلتا الحالتين، لم يكر النص المعني هو الذي يمنح الفريقين مفاتيح وجودهم الاجتماعي وخصائصه، وإنما كان هذا الأخير هو «سيد الموقف»، بحيث يُصر إيسه (بوصفه الحامل الاجتماعي لكلا الفريقين) بمثابته الخافر لكبير الكاسن وراء إنتاج قراءتين للنص «الديني المقدس» الواحد؛ أو لنقل، إنه هو الذي ضبط مدى التحرك العام لتينك القراءتين (التصورين) للعالم من منطلق نصي واحد. وبذلك، كان على ذلك النص أن يعلن بلساني الفريقين كليهما أنه بقدر ما يتركّز على «انتمائه إلى السماء»، ينبغي عليه أن يلتصق بالأرض التصاقاً كثيفاً ومشخصاً؛ محققاً - بذلك - عملية تجادر بين المطلق والزمني، والغبي والانسائي، والوحي والتاريخ<sup>(١)</sup>.

ولا يصح، تاريخياً ولا بيوي ووصيفياً، على الصعيد القرآني الحديثي، أن نحتزل الحركة التاريخية بذينك الفريقين، كما لا يصح أن نلخص النشاط القرائي للنص الديني المعني بنسقين اثنين؛ وإن كنا نرى في هذين الأخيرين وفي الفريقين القاسم وراءهما محورين كبيرين من محاور التاريخ الثقافي الأيديولوجي والاجتماعي عريب إسلامياً. وقمين بنا أن نلفت الانتباه إلى أن بحثاً مطلقاً من شرائط البحث النصي العلمي، يقتضي النظر إلى النص لقرآني الحديثي بمثابة نصاً قابلاً للبحث باتجاهات بحثية متعددة تعدّد الأنساق المعرفية العممية، على هذا الصعيد، كتنظيرة النص ونظرية التراث، وعلم تاريخ الدين وعلم اجتماع الدين، وعلم مقارنة الأديان وعلم الأنثروبولوجيا (الإناسة). وإذا كان النص المذكور يمتلك من الحساسية والخصوصية الدينية والتاريخية والتراثية واللغوية ما قد يجع منه حالة متفردة في التاريخ والترات العربيين، كما في المرحلة المعاصرة، فإنه - بصفته هذه المركبة - يطرح على الباحثين مهمات نوعية معقدة، على الأقل بغية وضع اليد على بعض المداخل المنهجية

(١) - قارن - جاك بيرك - فيما كتبت أعيد قراءة لقرن، المعصيات المقدمة سابقاً، ص 34



والتاريخية والتراثية، التي قد تقود إلى بواطمه وضوابطه، على نحو مُقنُونٍ أولي.

ونشير، هنا، إلى أن النقاط المفصلية، التي حسدت اتجاهات النفاذ إلى هذا النص والإحاطة بنيته واختراقها، سيتعين علينا أن نستكشف أوجهها، أو جل أوجهها، واحتمالات تموضعها وتشخصها وتخصيصها، ضمن المراحل المتعاقبة والمتداخلة في التاريخ العربي الإسلامي. وسنصح، في ذلك، على الناتج البنيوي أكثر من التمرحل التاريخي؛ وذلك لأن لأول يستجيب لخصوصية هذا المبحث أولاً، ولأننا سنلج على ذلك الوجه الآخر في مباحث لاحقة من هذا الكتاب ثانياً. ويمكن القول بأن تلك النقاط المفصلية هي - في واحد من اعتباراتها الرئيسية - سمات كبرى للنص القرآني (والحديثي)، ليس يمتنع أي باحث في الإسلاميات البحث فيه، دون أن يضعها في الحسبان، على نحو من الأنحاء. بل لعنا نشير إلى أن البحث في السمات المذكورة، التي علينا في المصطلح نهاية أن نتبينها في حقل النص القرآني الحديثي وأن نتبين الحدود القائمة فيما بينها، لن نكون قادرين على انجازه معزول عن استخراج السياق التاريخي والتراثي له، وإن بحدود أولية عمومية.

وقد يتعين علينا القول بأن بحثنا هذا في «السمات» الكبرى المعنية بالنص القرآني (والحديثي)، يمتلك مسوغه البحثي المعرفي بالقدر الذي يسمح له أن يمضي قدماً في اتجاه تقصي ما وضعناه هدفاً استراتيجياً له، وهو بنية النص المذكور (مع ما يتممه على صعيد النص الحديثي)، والاحتمالات القرائية، التي أنتجت فعلياً وواقعياً في صوئها؛ وذلك على سبيل الاستهلال التراثي أو استهني التاريخي أو العزل التاريخي ومن موقع الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي عاش منتجوها في كنفها. أما لفتنا انظر إلى ذلك، فيأتي من أن بعض الكتب الإسلاميين يرون أن موضوع «السمات الكبرى» للنص القرآني مسألة زلّة طرحت منذ عهد قديم ولا جديد فيها، ولا يوجد من ثم ما يدعو إلى البحث فيها؛ فهي «سمات» أو «خصائص» مُتخيلة من قِبل «محرّفين» أو خصوم يرون أنه يمكن في صوئها قراءة القرآن. بيد أن هذه «القراءة» إن تمت، فإنها - والحال كذلك - بحسب البعض المذكور - ستكون قراءة

لنقرآن من خارجه، وبعيداً عن بنيته «الاهية الحقيقية». ويتابع ذلك البعض معلناً أن النص القرآني نص مباشر يقوم على لغة واضحة كل الوصوح لا سبيل إلى التفسير فيها بين «ظاهر وباطن» و«متشابه ومحكم» و«واضح ومكتسب» وبجازي وحقيقي، أي بين ما هو «واضح وبين ما هو قابل للتأويل» الخ.. (١)

إن «البنية» و«القراءة» تبرزان - في هذا المبحث - بمثابتهما مفهومين مركزيين متضايقين. فليست «القراءة» في بنية النص القرآني حديثي وحدها هي التي تبحث عن مسوغ لها في تلك «البنية»؛ بل إن هذه الأخيرة - في حال النظر إليها متموضعة اجتماعياً بشرياً - تجد نفسها، كذلك، مدعوة إلى أن تجد مسوغاً لها في القراءة أو القراءات المعنية، أي في عملية التعبير التي تطرأ عليها (على البنية)، والتي تجد التعبير عنها في تلك القراءات، بوصفها تجسيدا حيوية ابرق وقابليته للتجاوز والاستجابة لتعبير التاريخي؛ وخصوصاً حين يُسح على أن سية المعنية «صالحة لكل زمان ومكان» وحائزة - من ثم - على إمكانية لشخص المطرد (٢).

ومن هنا، لم نعد ننظر إلى بنية النص القرآني حديثي - في هذا الموضع - على أنها وثيقة تاريخية تحتفظ بمصائصها كاسية، وإنما من حيث هي صيغة ذهبية مفتوحة، أي هنا - من حيث هي تبيان تراثي مطرد. ومع ذلك، فهي (أي السية) تظل تحتفظ بحد ما من الاستقرار أو ثبات السبي، بالقياس إلى «القراءة» أو «قراءات»، التي تنطلق منها؛ ثم يعني أن هذا المعطى لا يتحولنا بالتحدث عن «مطلق ثابت» ممثل بـ «البنية»، و«نسبي متغير» متمثل بـ «القراءة». أضف إلى ذلك أن «البنية»، التي لا يمكن استيعابها من موقع البنيانية Structuralism، أي منتزعة من سياقاتها التاريخي والاجتماعي والراثي، هي ذاتها مفتوحة، كما هو

---

(١) - صهر مثل هذا الرأي على لسان أحد الكتاب لاسلاميين وخطباء مساجد، وهو مصطفى السباعي (عندئذ) في ذلك في أعمال سورة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر» - لمعطيات المقدمة سابقا

(٢) - إن هذا الأمر يغدو أكثر خصوصية، إذا ما أخذنا بعكرة جداء بيرث (حينما كتبت لعيد قراءة القرآن - المعطيات المقدمة سابقا، ص 19) القائلة بأن «من ملامح الأسلوب القرآني.. السية تنافس البنية».

الحار على صعيد «القراءة». والأمر نفسه يتص بانية والقراءة كليهما في ضوء «الثبات النسبي». فهاتان كلتاهما تمتلكان طابع الثبات النسبي، وإن كان ذلك - على صعيد البنية - أظهر وأكثر حضوراً.

ويلاحظ أن بنية النص القرآني الحديثي أفصحت عن نفسها بصيغ القراءات، التي أفضت إليها، بتوسط الوضعيات الاجتماعية لمشخصة المطابقة، بمثابة حوامل اجتماعية لها. وحدير بالتنويه إلى أن عمية الإصاح المذكورة كانت تتم عبر ما اعتُبر (ويعتبر) سمات أو خصائص للبنية المعنية، مما يتضمن القول بأن زاوية النظر إلى هذه السمات أو الخصائص لم تكن ذات بعد واحد، وبأنها - من ثم - لم تكن محددة نهائياً وقطعياً وعلى نحو مسبق في أنظار مَنْ أنجزوا القراءات التي وردتنا. وبذلك، إذا كنا - في هذا المنح - قد حددنا «السمات» النصية، بقرآنية الحديثية، بمجموعة حاولنا ضبصها وتقعيدها اصطلاحياً منطقياً، فإننا فعلنا ذلك من باب نمذجة الموقف، ليس إلّا. وهذا من شأنه الإقرار بأن حديثنا، هنا، عن مثل تلك لسمات، لا يمكن أن يستنفد القول بسمات أخرى للنص المعني، يتبينها الباحث، في ضوء أو آخر.

وتبرز - في هذا السياق - امكانية التمييز النسبي بين مقولتي «السمة» و«النمط». وبمكس القول، على هذا الصعيد وعلى نحو أولي، هنا، بأن المقولة الثانية (النمط) أكثر شمولاً من مقولة «السمة». وإذا كنا قد قدمنا الأولى (السمة) على أنها أحد التحديدات الخصوصية للنص القرآني الحديثي، فإن الثاني (النمط) يقدم في شخصه تحديداً تميمياً له، كأن يكون نصاً معساً أو نصاً غائباً أو مغيباً أو احتمالياً الخ... وسوف نتبين الجدوى التمهيدية لهذا التحديد، في حقل البحث في مسألة «الاحترقات المتنية» للنص القرآني الحديثي؛ حيث من سنوجه مثل التساؤل التالي: هل من المسوغ تاريخياً وبنوياً قرآنياً أن نتكلم عن نص قرآني (ناهيك عن الكلام عن نص حديثي) غائب أو مغيب أو احتمالي قابع وراء هذا النص المعين (مصحف عثمان)؟!

\* \* \*

إذا كنا نتحدث عن نص قرآني بقف أم إشكالية البنية والقراءة، نبينه  
 والقراءة المنتجة عنها، فإنما نكون قد اصبقنا من مفهوم محدد للنص القرآني. أما  
 هذا الأخير فيظهر في حالتين أفضت الأولى مهم إلى الأخرى. الحالة الأولى هي  
 حالة التلطف بالكلام القرآني من قبل النبي محمد وعملية تحول هذا الكلام المدق  
 شمهياً إلى صيغة مكتوبة عبر إملائه على «كتب بروحي». أما الحالة الثانية فتتجسد  
 في تلك الصيغة المكتوبة، الناجزة بصفاتها هذه. وهذا من شأنه القول بأن «النص»  
 لا يقتصر على الصيغة المنصصة كتابةً، بل هو يشمل - كذلك - على كل صيغ  
 الموضوع الكلامي اللفظي، مما يسوع التحدث عن ثقافة غير مكتوبة - وهي هنا  
 نص لا كتابي -، وثقافة مكتوبة - وهي هنا نص كتابي -.

وإذا كان الأمر كذلك، لم يعد مما يعيب - في هذا السياق - القول بأن «النص  
 قرآني» هو فقط ذلك القسط المحسود منه، الذي يتعرف بأنه مالا يخرج عن الـ  
 «مستغنى في التنزيل عن التفسير»<sup>(1)</sup>. وبهذا الاعتبار، فإننا ننظر إلى النص المذكور  
 من موقع عملية تبينه وتصيره بنية م محددة أصفها محمد لفظاً ومعنى، ومن ثم من  
 موقع كل ما أحاط بهذه العملية من ضبط ونميط وتفقيه وتشكيل، وكذلك من  
 خرق أو اختزال أو تصحيف أو إتلاف ..

وفي مثل هذه الحال، تفصح «بنية» النص المعني عن نفسها بوصفها حالة  
 خاضعة للتحول والتغير، وذلك قبل أن تصل إلى صيغتها التي وصلت إليها  
 واستقرت فيها وعليها في حدودها بلفظية تشكيلية. ويمكن القول بأن «القراءة»  
 يبرز دورها ها ها، أي في حالة التحول والتغير تلك التي تخضع لها بنية النص، بمعنى  
 أنها (أي القراءة) هي التي تتدخل في السياق المذكور عبر آلية كبرى تستخدمها  
 فيه، من موقع «القارئ» الموطر - أساساً - ببعدين الأيديولوجي والمعرفي. أما  
 عناصر هذه الآلية فنجدها مشخصة، خصوصاً، فيما أطلقنا عليه «قانون الاختيار

(1) - الرسالة للإمام الشافعي - تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بيروت، ص 14 -

التاريخي التراثي» - وهو المتمحور بـ «تسي التاريخي» و«الاستلهام التراثي» و«العزل التاريخي»<sup>(1)</sup> - . وبحسب ذلك، قرئ انفراد ونصص في ضوء الإمكانيات المعرفية التوثيقية والدلالية، وتحت وقع لها جس أو لها جس الأيديولوجية المطبقة، ولكن في كلتا الحالتين من موقع ذلك «القانون» بمحاورة الثلاثة المحددة تـ. وإذا ما أخذنا باعتبارنا ما أتينا عليه هنا في هذا البحث وفي مواضع أخرى من كتابتنا<sup>(2)</sup> في إطار ما نطلق عليه (جدليات الداخل والخارج، والتواصل والتفصل، والواقع والفكر، والدل والمندلول، والنقد الداخلي والنقد الخارجي سوئقة، والموضوعية والذاتية، واللفظ والمعنى...) و(السياقات التاريخي، والاجتماعي، والبيئي للنص) و(جدليات البنيات المعسة والخفية، والغائبة والمغيبة، والاحتمالية ولتي في صور الاحتمال...)، أمكننا الوصوف إلى معتبره حاسماً في حقل البحث فيما نحن الآن بصدد.

ويجدر القول بأن هذا الذي مقدمه هنا حاسماً في الحقل المذكور وتحت أخذ «إصصلاحي» «القراءة الجدلية المركبة»، لا يأتي عبثاً على «علم الرواية والدراية»، الذي طبق على دراسة «الحديث وقرآن» من موقع «سند نص ومنه»<sup>(3)</sup>، وإنما نرى فيه امتداداً له وتوسيعاً وتعميقاً وتطويراً. وهذا من شأنه إلحاف على أن «القراءة» المذكورة إذ تهدف إلى تفصي «النص القرآني في مواجها إشكالية البنية والقراءة»، فإنما تفعل ذلك بعرضي منها بأنها لا تمثل بداية مطبقة على صعيد البحث المعني أولاً، وبأنها تحد مسوغها المعرفي في الاستجابة لجدلية المنهج والحدث البحثي ثانياً، تلك الجدلية التي بمقتضاها يستمد المنهج مسوغه ذاك عبر الاستجابة العلمية الفاعلة لذلك الحدث في خصوصيته وعموميته، فحسب.

\* \* \*

(1) - عذ إلى ذلك في كتابنا من التراث إلى الثورة المعطيات مقدمة سبعة، الفصل اخاص بذلك

(2) - نصر، إضافة إلى المرجع الأخير، كتاب الموسوم بـ «على طريق موضح المنهج» - دار الفارابي بيروت 1989، خصوصاً منه ما جاء بعنوان (ملاحظات أولية حول منهج البحث التاريخي)، ص 247 - 258.

(3) - تراجع بخصوص ذلك، نصر حامد أبو زيد - نقد احصاب الديني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 96 - 98.

والحق، إن القرآن هو واحد من النصوص الأكثر إثارة وتأثيراً في تاريخ البشرية، حتى الآن. فهو قد فرص نفسه على الجميع، على نحو أو آخر؛ مما جعل الكثير من هؤلاء يتصدون للبحث فيه بشأه وتأسيساً وتبليوراً وتحولاً، بما في ذلك تفحص مصادره التاريخية واستشرف آفاقه المستقبلية. وقد فعل هؤلاء ما فعلوا منصقين من مواقع منهجية ومعرفية واعتقادية متعددة ومتباينة، وكذلك آخدين في حساب واحد أو أخرى من المسائل والمشكلات لقرآنية، التي كانت تفصح عن نفسها وتبرز في سياق التغيرات والتحولات، التي لحقت بالمجتمعات أو بالمجموعات لبشرية المعنية، في مرحلة تاريخية أو أخرى.

ويمكن القول، بشيء من التعميم لحد، بأن إثارة مشكلة أو أخرى من النص القرآني (والحديثي) كانت - وما تزال - تتم استجابة لاحتياجات ومقتضيات المرحلة التاريخية المحيطة بها والمحرقة لها، حتى لو ظهر الأمر، مثلاً في حالات معينة وعلى وجه أو آخر، على نحو ذاتي تعسفي واعتباطي. ولعلنا نشير إلى أن مشكلة النص المذكور، سبباً وقراءة، هي مشكلة مركبة، وقيل - كذلك - إلى الشمول؛ مما يؤهلها لأن تكتسب طابع إشكالية عمومية وعمودجية للنص المعني وقد لوحظ أن أحد النسخ الرئيسية، المحتملة لضبط تلك الأخيرة صصاً منطقياً وتاريخياً، قد يتمثل في تمييز بين فئتين من المقولات والبحث فيها، وهي «النص الإسلامي الأول - القرآن والحديث» و«فكر الإسلامي» أولاً، و«النص الأصلي» و«النص الفرعي أو نصوص الفرعية» ثانياً. وفي سياق إنجاز تلك العملية، يتضح أن ما يميز المقولات المذكورة يكمن في أنها تقوم على علاقة متضايقة جدلياً، بحيث تعلن الواحدة منها عن نفسها في الحقل العمومي للأخرى. وفي كلا الحالتين، أفراد لمقولات المعنية واجتماعها، تظل مشروطة، بدرجة أو بأخرى وبصيغة أو بأخرى، بالمقولة الشاملة المأتي عليها، مقولة «الوضعية الاجتماعية المشخصة».

ولما كانت المقولات السابقة تخوم حول الإشكالية المنهوية بها للنص القرآني

(واحدشئى) دون التوغل فى نيتهم، اختصاصية (مكونة بذلك مداخل منهجية ونظرية مساعدة فى سبيل تحقيق ذلك)، فى منظومة أخرى من المقولات تبرز - على هذا صعيد - تعبراً مشخفاً عن تلك بنية. وهذه مقولات الأخيرة هي - فى رقع الحال - حدود مقولاتية (والأصح لغوياً: مقولتية) لما يفصح عن نفسه كسمات رئيسة كبرى لبنية النص القرآنى. أما هذه السمات فهي التالية، التي ستكون موضوع البحث فى هذا الباب من مبحثنا:

- 1 - القرآن نص تهيمن فيه الإجمالية الكلية؛
- 2 - النص القرآنى يقوم على مشكالية الناسخ والمنسوخ؛
- 3 - إحتراق النص القرآنى تأويلاً، أى احتمالاً وطريقته للتأويل ودعوته إليه نصاً؛
- 4 - النص القرآنى يقوم على مشكالية لباطن والظاهر. هو مخترق من هذه المشكلة متناً، كما يدعو هو نفسه إليها نصاً.
- 5 - القرآن ذو سياق تاريخي: أتى مسجماً على امتداد ثلاث وعشرين سنة، وكذلك أفصح عن نفسه - - عتبر محدد سأتى عليه - بمثابة «كلام مخلوق»؛
- 6 - قول البعض تعرض القرآن، عر عمية تنصيصه، لمحاولات الزيادة والإنقاص.

\* \* \*

إن بحثنا التالي سيتجه نحو الكشف عن البنية النصية القرآنية، بصيغة السمات المذكورة توتاً، أولاً، وعن آلية تكون لقراءات إسلامية اللاحقة، فى ضوء العلاقة بينها وبين السمات المعنية، ثانياً. أما الشق الأول من البحث فيتصل بسؤال كبير وشامل، ضمن الحقل القرآنى، هو التالي: كيف أفصح النص القرآنى عن «نفسه»، أى عن «بنية» - فى حال الإقرار بالبحار هذه العملية - وما هي الأقية التي جسدت عملية الإفصاح إياها؟ لكن الشق الثانى ينحو نحو آخر، وإن ظل ذا علاقة بسابقه فهو يتحدد بصيغة السؤال التالي: من أى موقع اصطفت عملية تأثر الفكر الإسلامى

للاحق بالنص القرآني، ذلك الفكر سدي تسور بصورة قراءات متعددة متنوعة اكتسبت تسميات ومصطلحات متنوعة (تفسيرات واجتهادات وتأويلات وتيارات ومدارس وفرق ومذاهب الخ..؟)

ونلاحظ أن للمسألة، هذا، مستويين اثنين هم «البنية» و«الفعل الوظيفي»، أي - في حال تشخيص ذلك وتعيينه - قرآن كما أنجز على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وأعوام أخرى تلت وثلث فيها عمية جمعه وتنصيبه أولاً، والمصائر التاريخية والتراثية التي طرأت عليه بفعل عمليات الاستبهام والعزل والتبني، التي انطلقت باتجاهه في ظل وضعيات اجتماعية مشخصة لاحقة ثانياً. وستتاح لنا، لاحقاً، فرصة تبيان كيفية حدوث هذا الفعل الوظيفي وفق قانون «الإختيار التاريخي التراثي»، الذي أتينا على ذكره، في سياق سابق.

وبهنا الآن إيضاح أن علاقة التأثير تلك تمت، أساساً، بين بنية وبنية، أي بين بيتين متكافئتين، بحيث يمكن النظر إلى كل منهما من حيث هي أصل (وقد أتينا على ذلك في إطار آخر). إن القراءات الإسلامية المتدرجة في حقل «الفكر لاسلامي» هي - في أساس الأمر - قراءات في الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي نشأت فيها وتبلورت وعبرت عنها بصيغ وأشكال واسعة التنوع. أما الفعل الوظيفي، الذي انطلق منها استنبهاً أو عزلاً أو تنبيهاً باتجاه النص القرآني (واحدي)، فهو واحد من أفعال وظيفية أخرى انطلقت منها (أي من تلك الوصفيات) صوب نصوص أخرى، على نحو عاكس بذلك أو ضمناً. ويمكن ملاحظة أن عملية الانطلاق المذكورة تقود إلى استنتاج نصوص متعددة ومتنوعة معروفاً وايدولوجياً في خطاب واحد وفي بنية واحدة؛ مع أن ما يقدم يمنح شخصية نص واحد، هو القرآني. وعلى هذا النحو، تغيب (أكثر من تغيب) حدود الضبط بينها في ذهني القارئ والمتلقي. وهنا، نتحدث عن عملية قماء بصرية من مقتضياتها نتاج جملة من الإلتباسات، التي تجعل نصاً يتحدث باسم نص آخر أو نصوص أخرى.

إن ذلك يشير إلى أن أصحاب القراءات، التي ستبرز لاحقاً باسم مذهب أو



آخر، إذ طرحوا خطابهم أو خطباتهم الدينية، فإنهم - بذلك - كانوا يقدمون فيها خصوصاً في نص مهيمن، هو ذلك الذي تتحدد معالم وحدوده في الوضعية الاجتماعية المشخصة، المنطلق منها صاحبه؛ مع الإضافة بأما نعلن عن وجود تلك النصوص في النص المذكور، بمثابة نسيجاً أو أسجة تجد توحيداً ووحدة عبر القناتين الكبيرتين من وضعية المعنى، وهما المعرفية والأيديولوجية.

إذاً، من هنا، كان جديراً بالثبته إلى أن الفعل الوظيفي المتجه من القراء إلى النص القرآني (والحديثي) لا يحسد حركة ذات بعد واحد وأفق واحد ونسب واحد. فالدائرة النصية أو النصورية، التي ينطلق منها قارئ القرآن (والحديثي)، تتسع عمقاً وسطحاً، كلما تعقدت واتسعت بوضعية الاجتماعية المشخصة المعنى سوسيوثقافياً واقتصادياً وسياسياً وإشياً، وغيره. ونحن نشدد، هنا، على خمسة حقول تبرز فيها عملية التعقد والاتساع تلك، هي التالية:

1 - **حقل تاريخي وتراثي زمني:** تتزايد عممية التعقد والاتساع طرداً مع تزايد الابتعاد عن مرحلة أو عصر النص القرآني وحديثي، وكذلك مع اختلاف الحقب التاريخية لشعب أو لعدة شعوب وتوابعها (1)؛

2 - **حقل سوسيوثقافي:** تتسارع وتزيد عملية التعقد والاتساع طرداً مع الابتعاد عن المجتمع العربي الإسلامي الباكر، ومع اتوسع في أنماط اجتماعية اقتصادية وسياسية، أكثر تركيباً (2)، وفي منظومات ثقافية اجتماعية أكثر تعقيداً أو أقل؛

---

(1) - قد ننبين في قول ابن عباس التالي ما يحبر في هذا الحقل التاريخي والتراثي الزمني. «إذ الله استبط قلوب المؤمنين فعاتبهم على رأس ثلاث عشرة من نزول القرآن فقال ألم يأن.. للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم... يذكر الله.. (وما نزل من الحق) يعني القرآن.. (فطس عليهم الأمد) أي الزمان الذي بينهم وبين أبيهم (ففسدت قلوبهم)». فضل علم السلف على خلف بزين الدين أبي بروج عبد الرحمن ابن شهاب الدين بن حمد رجب الحبلي. ص 22، الحاشية رقم (1). بقلم إبراهيم حسن الأنباري الشافعي، للمعطيات المقدمة سابقاً.

(2) - ويمكن أن نرى في عنوان الفصل الذي يفتح به ابن قيم سحرية كدبه (أعلام الموقعين) تعبيراً عن الإقرار بوجود هذا الحقل وعن ضرورة مراعاته، وهو «فصل في تعدد الشرائع واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنبات والحيوان».

وهذا ما تحدث عنه الشافعي في «أحلاف أهل الأمصار»؛

3 - **حقل إثنى:** تكتسب عملية التعقد و إلتساع أبعاداً وأسيقة نوعية أكثر وأشمل مع دخول جماعات غير عربية في الإسلام؛

4 - **حقل جغرافي مكاني:** كلما ازداد البعد الجغرافي لمكاني عن المنهد الإسلامي لأول (مكة ويثرب خصوصاً والخجاء عموم) و لتمايز الجغرافي المكاني عنه، تسارعت وتائر عملية التعقد والأتساع و تسرع في الأنماط البيئية الطبيعية والاجتماعية الطبيعية، وما يترتب عليها من اتساح لأنماط متنوعة من السبوك والسيكولوجيا، وغيره؛

5 - **حقل جغرافي سوسيو اقتصادي:** تتبين أنماط العلاقات البشرية المادية والمكرية والروحية مع تباين الحقول الجغرافية السوسيو اقتصادية (مدية و بلدة و قرية و جزيرة و صحراء الخ...) ولعل اس حلدون أن يكون، حتى حينه، أبرر من تحدث عن هذا الحقل.

إن ذلك، مجتمعاً، يشير إلى أنه لا يمكن التحدث عن تصورات دينية مجردة، عسى نحو كلي، إلا في حالات البحث العلمي<sup>(1)</sup>. ومن شأن ذلك أن يقضي إلى أن هذه الحقول الخمسة (وغيرها المحتمل مما لم يذكره مثل الحقل الجنسي - رجال ونساء، والحقل الحليي - شباب وكهول وشيوخ) تتحكم في عملية المسألة، لا تقول الإيجابية والسلبية، وإنما نقول، المسألة على نحو ما بين منتجتي لقراءات الإسلامية من طرف، والنص القرآني (والحديثي) من طرف آخر. من هنا، سنلاحظ أن السمات، المأتي على ذكرها

---

(2) - بعد أحد هذه الفكرة بعين الاعتبار، يمكن القول بأن «الديانات لا تتعادل ولا تتساوى (وأنها) تختلف تاريخياً وتأسبياً، كما في علاقاتها بالاجتماعي». (من نص مقابلة مع نساء السلافي - الإثنولوجي Mare Ange نشرت في مجلة: المعرفة - دمشق، عدد حزيران 1991، ص 206). ويعلن العالم المذكور على الصفحة ذاتها وفي إصار ما يسميه المجتمعات التسمية) أنه «لا يوجد في هذه المجتمعات، اقتصاد بين الديني والثقافي والاجتماعي، (ومن ثم) يوجد هنا، بالمعنى الثقافي لا السياسي، نوع من الكيبانية لا يكون الأمر كذلك لو أن المؤسسة مؤسسة وجدت بطريقة مستقلة»، أي بطريقة تستلزم شروط خصوصية متعددة. وقد ثرى أن «الدين الإسلامي»، والقرآن في خلفيته، لم يكن بعيداً عما أطلق عليه مر «رجية» المجتمعات التسمية».

لنص المذكور، مثلت - في أحد اعتبارات الموقف الرئيسة - مشاجب علق عليها أولئك المنتجعون مشكلات وضعياتهم الاجتماعية لمشخصة لمعيشة، وحلودها وآفاقها معروبة والإيديولوجية؛ كما جسدت - في واحد آخر من تلك الإعتبارات - أقية وظيفية، أسهمت في بلورة تلك المشكلات وفي تكريسها ديباً، بحيث إن أولئك المنتجين منحوا مشكلاتهم المذكورة - وها طرافة الموقف وخصوصيته - شخصية دينية (قرآنية حديثة) بدت وكأنها تختزل شخصيتها تلك الحقيقية الاجتماعية وتحتها. وهذا ما يعبر - في أحد تجلياته الكبرى - عن الخطاب الديني، الذي يظهر بصيغة قرآنية من الصيغ الكثيرة التي ظهرت في التاريخ العربي الاسلامي، أو الاسلامي عموماً.

من هنا وفي ضوءه، نطلق باتجاه البحث في نسمات القرآنية (والحديشية باعتبار م)، اعادة أنفاً. وإذا كنا حددنا عنوان لمسألة على النحو التالي: النص القرآني أم إشكالية البنية والقراءة؛ فذلك لا إطلاقاً بم أوضحناه في نطاق العلاقة بين هاتين الفريقين، أي بمعنى أن تلك سمة لا تستحدث هذه القراءة، ولا تنوب عنها (وهي تتكلم بلغة الرجال)؛ وأن هذه الأخيرة لا تستمد مقوماتها الوجودية (النسوية، هنا) من تلك؛ إن العلاقة بين الفريقين هي بمثابة علاقة بين مستويين ذوي سيحين متميزين نوعياً (سيوياً) وحائزين على استقلاليتهما الضروريتين، كي تكونا ماهما عليه. أما الحسور التي تقوم بينهما، فإنها تنطلق، أولاً وأساساً، من موقع القراءة، حيث تشخص استهماً أو عزلاً أو تبنياً، أو ما يدخل في هذا تقبيس؛ مع الإقرار بدور فاعل لما تنجزه البنية (أي لنص القرآني الحديثي)، على نحو ما أوضحنه سابقاً بصيغة «التناس». وقد يشار إلى أن عملية التشخص تلك، بصيغ الاستلهاج والعزل والتبني، يهدف منها إلى استخلاص مسوغات نصية «شرعية» لقراءات هي، في عمقها، قراءات بنت عصرها (أو عصورها). وعلى هذا، فـ «قراءة» ما له «نية» النص القرآني هي - بمعنى دلالي - فعل قرائي باتجاه العصر، الذي تنطلق منه القراءة لمعية ومن ثم، فهذه الأخيرة تستمد مشروعيتها الاجتماعية من الواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة) أولاً، كما تستمد شرعيتها

النصية من النص القرآني ثانياً ومن ثم، فإن فهم «القراءة» إياها على أنها «دسيمة» أو «مؤامرة» ضد لاسلام والمسلمين، يحيل إلى التكرار لواقع الحال في تاريخ الاسلامي من طرف، وفي قصور معرفي فلسفي وسوسيولوجي في إدراك العملية المركبة والمعقدة القائمة بين الإنسان ككائن اجتماعي مشخص وفكر الذي يواجهه على نحو من الأنحاء من طرف آخر (1).

وقد شغلت الاتهامات التي وجهها فقهاء وكلاميون ومفسرون بعضهم لبعض حيزاً ملحوظاً في التاريخ الاسلامي فكري، ومن ضمنه حقبة العربية. ولعبه من الهام أن نشير إلى أن ذلك حسد حالة من حالات الخصومات والصرعات لايدولوجية، التي لم تفتقد دلالاتها ومؤشراتها السوسيوقافية والاجتماعية وغيرها مما أفصح عن نفسه عبر حوامه لإجتماعية البشرية وإذا كان محمد سعيد رمضان السوزي، في مقالته حول «الخنمية اليهودية شعار فرقة معاصرة»، قد اطلق من إدارة ذات بعد سياسي وايدولوجي (إعتقادي)، فإن تحرير التسميت إداياتهم بعضهم لبعض بكونها انطلقت من معجمية «حلقية عليه عبارات قدحية تشيعية وصيغ شخصية (2)». ويبقى - إلى ذلك ومن موقعه - أن يتقصى الباحث المدقق ما وراء احصاء بنيته المعنوية (السطحية)، متوعلاً باتجاه البنية المسكوت عنها (العميقة الخفية)؛ مستخدماً - في سبيل ذلك - ما تحقق على أصعدة دراسة النصوص ذات

- (1) - يظهر أحد نماذج هذا «الفهم للفرقة» في مقالة كتبها محمد سعيد رمضان البوطي حول كتاب محمد شحرور «الكتاب والقرآن. قراءة معاصرة» بعنوان بشي يهودية هذا النموذج. وهو «الخنمية اليهودية لشعار فرقة معاصرة»، نشر في مجلة «نهج الإسلام» كانون الثاني، 1990. وبغض النظر عن صحة أو خطأ ما جاء في كتب محمد شحرور من وجهة نظر البوطي، فإن المصير إلى مفهوم «قراءة معاصرة» كمؤامرة «يهودية أو امريكية أو روسية الخ...» يُلغى حركة التاريخ وحركة التواضع والتواصل مع النصوص الدينية وغيرها.
- (2) - من ذلك ما يقدمه الشاذلي في الاعتصام - معصيات مقدمة سابق، ص 239، على نحو مايلي: «رُوي عن اسمعيل بن علي، قال: حدثني البسج، قال: تكلم واصل بن عطاء يوماً - يعني الحضري - فقال عمرو بن هبيرة ألا تسمعون؟ ما كلام احسن وابن سيرين - عندما تسمعون - إلا عرفة حيز ملقاة. روي أن رجلاً من رعياء أهل الدعة كان يريد تفضيل الكلام على لغته، فكان يقول: إن عدم الشاذلي وأبي حنيفة، جملة لا يخرج من سر ويل امرأة». وينتهي الشاذلي بيانه ذلك معقلاً، حيث يقول: ما يصيب إلى ذلك بعداً آخر ثالثاً من أبعاد مفهوم «القراءة»: «هذا كلام هؤلاء الرافعين، قاتلهم الله».

الأساق المتعددة (نص تاريخي وآخر ديني وثالث سياسي ورابع جهالي الخ...)، وكذلك ذات الأنماط المتنوعة (نص معس - منبسط وآخر مغيب - مركب وثالث احتمالي الخ...).

بذلك كله وعبر تعميق أوجهه وحتمالاته البحثية، يمكن تفكيك ما نواجهه من مثل الخصومات والصراعات والاتهامات المأتي على ذكرها، وتخويلها - بمعنى إعادة كتابتها - إلى نصوص تمتلك شرعيتها النصية واتساقها المنطقي ومشروعيتها الاجتماعية المشخصة.

## «النص الإسلامي الأول» و«الفكر الإسلامي»

من الأهمية بمكان - بعد ما تعرضنا لمسائل سابقة - أن ننظر إلى النص الديني الإسلامي عموماً، بمشابهته وضعاً مطرداً في عملية التبيين، ومن ثم في عملية التركيب والتعقد. إذ إن من شأن ذلك أن يقود إلى التنبه لمسألة ذات حساسية دينية عقيدية وأخرى منهجية، على صعيد خصوصية التاريخ العربي الإسلامي بصورة عامة، ومن ضمنه الفكر الذي نشأ هناك، بمختلف أنساقه واتجاهاته؛ تلك هي التمييز بين «النص الإسلامي الأول - الأصلي» من طرف، و«الفكر الإسلامي - الفرع» من طرف آخر؛ مع الإشارة إلى أننا نعني بـ «النص الأول - الأصلي» القرآن والحديث كليهما. وإذا تمعنا في الخصائص، التي تميز هذا الأخير (الحديث) عن دأك (القرآن)، فلعلنا نقول بأنها تتمثل خصوصاً في ظروف ولادتهما المختلفة. ونقص - بسبب أن المسألة طُرحت من موقع أن لظروف «الوحيية - الاستثنائية» كانت مهاد القرآن، في حين أن الظروف «اشورية - الاعتيادية» مثلت حاضنة الحديث. أما ظروف الأول فتتجسد في أحول نفسية وعاطفية مفعمة بالقلق والتوتر والشدة، غالباً. وتعبير النبي محمد (ع)، رداً على السؤال لدي وجه إليه:

«كيف يأتيك الوحي؟...» (أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس. وهو أشده عني). فيفصم عني، وقد وعيت ما قال. وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما أقول) قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم لشديد البرد، فيفصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرقاً» (1).

وهذا يشير إلى أن النص القرآني يمثل من التركيز والتوتر الذهني والعاطفي ما

(1) - الإمام مالك بن أنس: الموطأ - في سبعة أجزاء - الجزء الثاني، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وحلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، ضمن: كتاب الشعب، القاهرة (1969)، ص 143.

يجعله مشروطاً بعملية معقدة وصوية وحسية، عدلاً، من التأمل والتبصر. أما اص  
الحديثي فيتمثل بكونه وليد وضعية نفسية وعصبية منسطة، هي أميل إلى «المكاشفة»  
منها إلى «المباطنة». ومع ذلك، تسعد بين النسقين المذكورين من العلاقات ما يجعلهما  
ينحدران من مصدر عقيدي واحد ويمتجان منه، بإعتار الوظيفي الدلالي. وقد لاحظ  
بعض الكتاب الاسلاميين ذلك، فأروا أنه يعود إلى أن لقرآن والحديث كليهما (وليس  
لقرآن فحسب) يرتدان إلى مصدر «الوحي» - وقد أثينا على هذه الفكرة في سياق  
آخر سابق - . وإذا كان هنالك من اختلاف بينهما، فإن هذا الأخير هو - بحسب  
الفقهاء الذين يرون أن القرآن معنى ولفظاً مصدره الوحي الالهي - أمر ينحصر في أن  
السنة «وحي ينزل به جبريل بالمعنى دون اللفظ» (1) .

ولعل هذا النظر للمسألة ينطلق من مثل الحديث التالي، الذي يرى في لقرآن  
والحديث النبوي خصوصاً والسنة على نحو العموم أمراً اعتقادياً واحداً، بنية  
ومصدراً: «ألا واني أوتيت القرآن ومثله معه» (2) .

ولسنا، هنا، نعرض البحث المصّر في انتطاق والتمايز بين القرآن والحديث،  
وإنما يمكننا - من موقع ما أشرنا إليه - أن نطلق باتجاه الأطروحة التالية، وهي أن ما  
يصاق بينهما، يتيح لنا أن نرى فيهما نصاً واحداً نسقين أو بوجهين اثنين، بالإعتار  
المذكور آنفاً، نعتي الوظيفي الدلالي؛ خصوصاً وأن الزمن التاريخي لكليهما ينحصر  
في حياة محمد العقيدية، أي من بداية دعوته حتى وفاته. وهذا بدوره، يجعلنا  
مخوّنين بأن نضع ذلك النص الواحد مقابل ما سيتكون لاحقاً ويتبلور تحت عبارة  
«الفكر الاسلامي» (3) .

(1) - عبد المجيد محمود في علوم القرآن - ص 1، مطبعة دار البيان، القاهرة 1975، ص 23.

(2) - روى ابو داود وعمرو بن دينار صحيح. انظر مع المقاربة: عبد الرحمن عبد الخالق - الأصول العنمية لدعوة  
اسلمية، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 19

(3) - يتحدث محمد اركون عما يطلق عليه «الواقعة لقرآنية» و«الرفعة الإسلامية»، تمييزاً للقرآن عن الفكر  
لاسلامي، الذي تكون لاحقاً. (انظر: محمد اركون - كيف الكلام عن الاسلام اليوم - ضمن «الاسلام،  
لأمس وغدا»، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 105)

فمن موقع المقابلة بين الطرفين المعيين، تتاح لنا إمكانية اكتشاف الحلقاب المتعاقبة والمتداخلة لعملية التحور، لتي حقت بالنص الاسلامي الأول واختزنته من مدخل الوضعيات الاجتماعية المشخصة انصافه، على نحو جدلي (غير ميكانيكي) أولاً؛ كما نتبين - على هذه الصريق - الصيغ المستعدة لـ «الفكر الاسلامي»، المطردة، بدورها، في السماء، وفق العلاقة القائمة بينها وبين مناحي التعبير والتطور الاقتصادي والسياسي وثقافي وودائره ثابت. وقد نصبت طرفاً محورياً من نقاط الالتقاء والافتراق بن النص الاسلامي الأول و«الفكر الاسلامي»، بأن ينظر إليها من موقع كونها تنهض على مستويين اثنين، واحد عمودي وآخر أفقي؛ مع ملاحظة أن ذلك ذو بعد نسبي، وأنه قابل بتحديد العيني.

فعلى صعيد المستوى العمودي، يمكن - من حيث المبدأ - تحديد الإرواءات العامة، التي اكتسبها النص الأصلي (بقرآن واحديث المحدثي)، في تجذره الاجتماعي أثناء مرحلة «النبي»، أي في موضعه لأول، الباكر. وقد حدث ذلك بصيغ متنوعة من الفعل البنيوي الوظيفي، قامت بين النص المعني والحقول الاجتماعية والاقتصادية والدينية واللاتنية وجغرافية والسيكولوجية وغيرها، إضافة إلى حقلي «العرف والعادة»، اللذين كان هما حضور واسع، إلى درجة أنهما عبّرا عن نفسيهما في الدين احديد نصاً ومسكاً. وإذا وضعنا في الحسبان ما حدده ذلك النص نفسه (ضمن تحديدات متعددة محتملة له) من كيفية ظهوره واكتماله، بقوله إنما أتى «منجماً» و«متمماً» ما سبقه، فإنه يترتب على هذا القول بأن ذلك أتى استجابةً لوضعية اجتماعية اشخصة للعرب، في حينه، دون أن يحدث - في ذلك - قطيعة تامة في تاريخهم ومعه. وهذه الاستجابة إذ حدثت ودخلت طور التشخص، فإن «انصر» شرع - بدوره وفي سياق حدوثها - بتكريس إحدائيات في تلك الوضعية الاجتماعية، أسهمت (أي هذه لإحدائيات) في بلورتها وفي ضبطها واستكمال بنيتها باحتمالات وآفاق مفتوحة.



وتجدر الإضافة التالية، التي تمسّ خصوصية الموقف الاسلامي في بركه الأولى، وهي أن «الأصول الاسلامية الذهنية»، ممثلة بالقرآن والحديث، ضلت - عموماً وإجمالاً ولفترة طويلة - تفصح عن نفسها بصيغة كلام متلو ومرتل يُتدوّن ويعمم شفهاً. وبحسب الغزالي، عليّ أن «تقرأه بترتيل وتفخيم»؛ «وإذا أصفت إلى ذلك استحضار أنك تقرؤه على النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه يسمعك حين تقرأ، فإنك تجد مدداً عجيباً، أما إدراك هذه الملاحظة فإنها الوصلة الكبرى بروح النبي» (1).

وقد انطوى ذلك على ناتحين اثنين ذوي أهمية وطرافة بالعتين. أما الناتج الأول فقد تمثل بعمق التأثير، السدي أحدثه خطاب القرآني الحديثي الشفهي في لبنية اسيكولوجية العاطفية والاخلاقية والذهنية العربية، حالئذ، تلك البنية التي هي - في وجه محتمل من أوجهها - ذات تجلٍ إشادي حدائي.

وفي سبيل إدراك ذلك، يجدر بنا أن نضع في الاعتبار أن الأسلوب القرآني هو - في معظم بنيته وخصوصاً فيما ينصل بالسور المكية - أسلوب إنشادي. أما هذا الأخير فيقوم على مختلف أنواع الطباق والإسجاع الوافرة؛ كما يستخدم الإيقاع الموسيقي وتنوعاً خطائياً غنياً من المراجعات المعنوية واللفظية الملتهبة، والمجارات التي تستند إلى نسق من اللغة المفخمة المتعالية والمفعمة بكم هائل من الدلالات والإيحاءات والرموز والتضمينات المطوية على الكثير من صمغ التشبيه والتكسية والإلغاز والإيجاز والإغماض وإجمال والتعميم (2)، كما هو الحال أو بعضه في

(1) - كتاب الأربعين في أصول الدين للإمام الغزالي - لمعصيات المقدمة سابقاً، ص 38.

(2) - أنظر مع المقارنة: أنيس المقدسي - تطور الأساليب الشعرية في أدب العربي، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الخامسة 1974، ص 48. ويتحدث يحيى الدين الدرويش في كتابه (إعراب القرآن الكريم وبيانه - طبع في عشر سنوات 1980 - 1990) عن أن الآية (44) من سورة (هود)، مثلاً، تنطوي - هي وحدها - على واحد وعشرين فرعاً من البلاغة، مثل الجناس والطنق، ورد معجزة على الصدر، والمجاز المرسل. (أنظر الآية المذكورة مع سورتها في ترتيبها ضمن الكتاب).

سورة (الرحمن) خاصة، وسور قرآنية أخرى على سبيل العموم<sup>(1)</sup>، إضافة إلى خصائص لم نتعرض لها<sup>(2)</sup>.

وإذا كانت البنية القرآنية - في أحد أوجهها - ذات نحلّ إنشادي جدائي، فإنها، كذلك، تفصح عن هيكلية حوارية ذات حيوية متدفقة<sup>(3)</sup>. أما أطراف هذه الحوارية فهي ثلاثة، هي مرسل (الله) والمرسل إليه (الجمهور) والوسيط (الرسول محمد). ويلاحظ أن أطراف هذه حوارية يمكن - في سياق العملية وفي نحتها - أن تتبادل المواقع، بحيث يصح المرسل مرسلًا

(1) - في بحثه الصغير والريادي (الشعر الجاهلي - نشأته، فونه، صفته - (شسيري)، الذي ظهر في طبعته الأولى عام 1927، يشير فؤاد أفرام البستاني مسألة العلاقة بين شعر والنثر ما قبل الإسلام (الجاهلية، بالتعبير لاسلاموي)؛ فيصل إلى الأطروحة التالية (ص 1 - 12 من الطبعة السابعة، بحروت 1969): «لم يكن (شعراء) الجاهلية وخطبائهم وكهائنهم، شعراء ولا ناثريين في (قصائدهم) وخطبهم وأسماعهم، لم يكن هؤلاء شعراء ولا ناثريين. بالمعنى الحاضر - لأنهم لم يكونوا يشعرون بالنثر والشعر... إنما كان لهم نوع واحد من إنشاء انصي، يؤثر في السامعين، وهو (الإشادة) كما فهم (إشادة) وهم كانوا (متشددين)». وقد صنّ «لعراب مدة غير قصيرة يعتقدون أن مرآة صريفة من (إشادة) فأخذوا يفتخرون النبي (بالشاعر) سارة، و(بالكاهن) أخرى - وهذا النوع الأخير يدل على عدم تفرقهم بين (الشعر) و(المسجع) المنسوب إلى لكهان». (ص 14 من المرجع نفسه، معصيته المذكورة) «والأغرب أن هذا الخلط لم يقف عند أحلاف النثر والجاهلية، بل كان يتجاوزهم إلى الخطباء، وهم علماء المسلمين إذ ذاك، فقد ذكر ابن عسّاكر حادثة يؤخذ منها أن بعضهم كانوا، في أثناء خطبهم على منابر الجوامع وفي مجتمعات المؤمنين، يوردون أحياناً أبياتاً لحكمية أو الأمثال السائرة على أنها آيات سرية». (ص 17 من المرجع نفسه مع معطياته للذكورة).

وقد أتى على هذه المسألة باحثون في عتود لاحقة عملوا على الكشف عن مزيد من أوجهها. فقرر أحد هذه الأوجه كرد على من شكك في انتماء «الشعر الجاهلي» إلى «العصر الجاهلي»، ومنهم طه حسين ومرجبلوث خصوصاً. وقد قدم مونرو في كتابه «البنية الشفوية للشعر قبل الإسلام»، الذي صدر عام 1972، إثباتات جديدة وعميقة لتقصي الشعر «الجاهلي»، وفتح الطريق أمام البحث في القرآن، قبل أن يتحول إلى نص مقسّم، وربما أيضاً بعد ذلك. (نشر هذا الكتاب طبعاً).

Journal of Arabic Literature - Leiden, Vol. 9, 1972).

وقد استلهم بعض أفكار هذا البحث مؤدّ برعي في بحث به طبعته كثيراً من الجدة والعمق بعنوان (الوعي الجمالي عند العرب قبل الإسلام - دار الأبحاث، دمشق 1989).

(2) - يتحدث السيوطي عن «المجسات البديعية» في القرآن، فيراه مائة خصوصاً في «الاستعارة»، والكتابة والتعريض، والالتفات، والتورية، والاستخدام، واللفظ، والشعر، والخطاب، والمقابلة، وغير ذلك... وإجمالاً بنوعه، وأنواع الإيجاز والاطّاب». (تدقيق الدكتور في تناسب السور للسيوطي تحقيق عبد الله محمد إدريس، دار الكتاب العربي - دمشق 1983، ص 25).

(3) - نظر مع المقارنة: W. Beltz - Sehnsucht nach dem Paradies, a.a. O., S. 9.

إليه بصيغة التوجه إليه طلباً للرحمة ولتوبة ح..، وكذلك على نحو يتحول الوسيط إلى مرسل (رسول).

ولعنا نرى في ذلك حالة متحركة سمحت للنصر القرآني أن يتموح في مستويات متعددة مفتوحة، منحته قوة تأثير كبير ومتنوع على متلقيه كما على مُرسله (قارئه)، وجعلته - من ثم - حزاناً متأبياً على الفناء؛ خصوصاً حين يأخذ حضوره طابعاً شعرياً غنائياً من نمط خاص (1).

ولآن، إذا ما وضعنا ذلك كله في اعتبارنا وتناولناه في سياقاته التاريخية المشخصة، أدركنا عمق تأثيره في الوضعية السوسيوثقافية والسيكولوجية، الناشئة والفتية، واحتمالات ديمومته فيها. وقد ظل ذلك خصوصاً منه التأثير الشفهي للنصر القرآني في المستمع إليه دون فهم - يسمع - يفعل فعله في بنية المتلقي المسلم للكلام القرآني (والحديثي)، بالرغم من هيمنة الطريقة القرائية - لاحقاً - أو مواراتها للصيغة الشفهية الترتيلية. بل لعنا نشير إلى أنه مع هذه الطريقة القرائية، التي سهيمنت على الموقف وتسود فيه يداً بيد مع تفرّد مصحف عثمان المكي، أُسررت اتجاهات قادت إلى المحافظة على نوع من خصوصية الأسلوب الإنشادي القرآني، بما يقتضيه ذلك من علاقة خشوع وتسييم وتحفر وتضرع روحي بين القارئ والمنصت. وينسحب الأمر نفسه على أسسة احمدية وامتداداتها، أي قرائتها، التي

---

(1) - بطرح جاك بورك التنازل التالي وبحسب عنه على نحو يتصل بنا نحن، الآن، بصدد: «من يلدري كيف كان الأداء القرآني في أصله؟ كان محمد (ص) حريصاً على تخصيصه. تقول أحد الأحاديث أن الله تعالى لم يسمح له سوى بالتغني بالنص... يقال أن عائشة كانت تتحسر على الإيقاع الأبطأ والأكثر شعرية الذي كان سائداً في شبابها... والمعني ليس الإنشاء، فهل كان المقصود إلقاءً مبدعاً؟... قد نقول على طريقة وولان بارت أنه «نثرودة جنونية... فالصوت واللفحة كانا دائماً يمتزجان على الكتابة وما زال يمتاز بهما النص العظيم» (حبيب كنت أعيد قراءة القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 15).

إن ذلك يشير إلى أن بورك يميز بين «الإنشاء والتغني»، معني أن هذا الأخير هو الذي يجسد «الأداء القرآني» أو «الصيغة القرآنية».

وقد يرى نحن - في ضوء ذلك - أن «القرآن» - نصاً من «الشعبي»، وإنما هو أقرب إلى أن يكون - في بعده الأولي - نمطاً من الإنشاد المضحك بوجه «جداشي - عداشي».

صيع شطر منها جرئياً من إنشاد موسيقي، أو دحل في سيجته على نحو أو  
حر.

وكما يتضح من الاتجاه العام للمسألة، فإن مقربة «تداخل العصور» تتوغل  
فيها كواحد من أركانها. فهذه المقولة، التي أثارها منه حسين ومرجليوث، طلت  
مفتوحة غير مستنفذة، حتى الآن وقد أثرت في معرض البحث في «اتماء الشعر  
الجاهلي»، وأسهمت (أي المقولة) في إنتاج مريد من التعقيد، بحيث رأى فيها بعض  
الباحثين أحد أركان النسويغ لتشكيك في «لاتماء الجاهلي - أي ما قبل  
الاسلامي» للشعر المذكور؛ نظراً إلى أن هذا «الشعر» قد يمتد إلى أكثر من عصر  
واحد. ولعلنا نقول مع أحد الباحثين: إن «التداخل عينه بين العصور موجود في  
لشعر الشفوي عند جميع الشعوب، فاستطاعة الدارس أن يجده في إلياذة هوميروس  
وفي لاغاني الأيرلندية والناشيد الاسبانية وغانى اسلافين الغربيين وغيرهم. إنه  
سواء من سمات الشعر الشفوي تشير إلى سهولة متصدده لكل جديد من دور أن  
يؤثر ذلك في بنيتة القديمة. وهكذا فإن رجوع كثير من الشعراء الجاهليين إلى الله  
في أشعارهم وتضمنهم إياها انقسم باسمه، كسك وجود تعابير قرآنية في تلك  
لأشعار ليس دليلاً على خطأ نسبتها إلى عصر اجاهلي بل دليل على شفوية الشعر  
الجاهلي الذي امتص الأغراض الإسلامية تدريجياً من خلال عملية تنقيحه المستمرة  
الصورية عبر الرواية الشعرية في العصر الاسلامي لسابق لجمعه وتداوله (1).

وإذا كان لنا أن نضيف إلى ذلك شيئاً فهو أن «تداخل العصور» إذا يتم، فإنه  
يتم من موقع جدلية الداحل والخارج، أي بمقتضاسا يطل «العصر المعيش» هو  
الذي يُملَى على «العصور» ما يشق منه وما يلفظ.

ومن ثم، فإن حديثاً عن «تداخل للعصور» لا يفني عن التأكيد على «واحد»  
منها، هو «المعيش» في لحظة تاريخية ما. ولعل ما عرصنا له، في صفحات سابقة

(1) - مراد المرعي: الوعي الجماعي عند العرب قبل الاسلام - معصيات مقدمة سابقاً، ص 28.

مخصوص الموقف الفوكوي من «لتاريخ»، دو علاقة بما نحن بصددده . فانطلاقاً من أن فوكو حدد «التاريخ» إما من موقع مفهوم «الاتصال» وإما من موقع مفهوم «الانفصال» (وقد حسم موقفه كما تبين سابقاً لصالح هذا الأخير)، فإنه فرط بالاحتمال الآخر، القائم على جدلية الانفصال والاتصال<sup>(١)</sup>، فمع تبين موقع هذه الجدلية، في حقل الدراسات التاريخية والتراثية، يمكن أن يتضح أن «تداخل العصور» هو الوجه الأول من المسألة . أما الوجه الآخر منها فيتمثل في «تفصيل العصور»، أي في الهويات المستقلة نسبياً لكل واحد من هذه الأخيرة والتي تعمل منها ما هي عليه .

من موقع ذلك، قد نلاحظ أن القرآن، الذي يجسد - في القراءات التي أنتجت بالعلاقة معه - عملية التداخل المعني بصيغ مبنية حقاً، يظل - مع ذلك - يطرح السؤال التالي، على نحو ضروري : لماذا بررت، على نحو دون آخر ومنذ لقرن السابع حتى الآن، مشكلات بعينها ورجعات بعينها، ولماذا وجدت قراءات متعددة ومختلفة اختلاف تلك العصور؟ وإذا عدنا إلى مسألة «البنية الشفوية لترتيبية» للقرآن، فإننا نلاحظ أنه هو ذاته، بما هو كلام إنشادي ترتيلي، يدعو إلى أن يُقرأ مرتلاً، وأن يُنصت إليه، كذلك، مرتلاً؛ إنما - في هذه الحال - بصيغة استبطائية، مشحونة بما قد يصعب ضبطه من عوطف الخشوع والتسليم والاندغام في عوالم وفضاءات تستحدثها نفس المنصت الحاشع والمتجه نحو الكون «العظيم والرهيب والجليل»، و«المقعم بالدلالات والأغزى ورموز»، التي «تفقد كلها إلى الله»؛ مع الإشارة إلى أن تلك العواطف نفسها لم تكن - لدى الأجيال المتعددة المتعاقبة من المؤمنين - لتجسد حالات متماثلة متواحدة، وإنما أفصححت عن دلالات فيها من الفريدة والتمايز ما جعل منها لحظات متفاصلة ضمن كونها لحظات متواصلة . وقد كان من شأن العواطف المذكورة أن أنتجت قوة داخلية (جوّانية)،

(١) - انظر ثانية : ميشيل فوكو - حقب تاريخ المعرفة - لمصيات المقدمة حديقاً، ص 10، 12، 14 .

جعلت صاحبها واثقاً من أن الله «في جانب العبد مادام العبد في جانبه»، ومن أن الله «يستجيب لدعوة الداعي إذا دعاه».

وبذلك، يظهر القرآن المرتل، على النحو المذكور، بمثابة كونه تثبيتاً للمواقع وتعميقاً لها. ومن هنا، كذلك، كان الخطاب القرآني، بالنسبة إلى محمد، في مقام الحدث الطامع إلى «تثبيت فؤده»، وتدعيم ترويضه وقواه: «كذلك لثبت به فؤدك ورتلناه ترتيلاً»<sup>(1)</sup>، بل إنه (أي القرآن) بحث على استحداث هذه العلاقة الحوارية الخشوعية، أيضاً، في لأحواض التي يحدا المرء نفسه فيها مُدرجاً في دائرة «الإنصات» إليه؛ بحيث قد يصح القول بأن دائرة الإنصات هذه تسهم في توسيع الأفق القرآني وتعميقه بين الفريقين وبين مَن بينهم، بقدر ماتسع هي ذاتها: القارئ، والمنصت، والقرآن مجسداً لكلمة الله:

«وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون»<sup>(2)</sup>. وهذا يسمح بسطر إلى النص القرآني على أنه فعل حوارى ذو حيوية خاصة؛ استطاع من خلالها أن يثير مشاعر عميقة وحميمة في ذهن القارئ والمنصت والمذكر.

ولعلنا نرى أن النص المذكور سنده، في ذلك، إلى نية لغوية هي نفسها ذات تركيب حوارى<sup>(3)</sup> وإذا كان الأمر كذلك، فهو يصح التساؤل فيما إذا كنا - حالئذ - قد انخرطنا في وحدة وجودية من نمط ذاتي خاص تحيل الثلاثة واحداً والواحد ثلاثة؟! ودون أن نجيب عن هذا التساؤل، نحيل، ثانية، إلى ما أتينا على ذكره في موضع آخر سابق وضمن مفهوم انصاف، نعني بذلك مسألة الحوارية كوجه من أوجه هذا المفهوم. فإذا كان لامراض قائماً بوجود مثل تلك «الوحدة الوجودية» في النص القرآني، فإن من شأن ذلك أن يحثنا على النظر إلى هذه «لوحة» بمثابة تعبيراً خاصاً عن سيادة النسيقية الحوارية فيه، أي - بصيغة أكثر

(1) - لقرآن - سورة الفرقان / 32.

(2) - لقرآن - سورة الأعراف / 204.

(3) انظر، مع المقارنة: W.Belz - Sehnsucht nach Dem Paradies, a. a. o., s. 9.

مُخصَّصاً - سيادة «التعددية الصوتية» . وقد يجعلنا ذلك نميل إلى القول بأن تلك  
التسقية الحوارية ذات التعددية صوتية أسهمت - بصورة ملحوظة - في التحضير  
لولادة قراءات قرآنية (وحدشية) بصورة مصدرة ، عملت على استحضار دلالات  
شديدة التنوع والكثرة ؛ مما يدعو إلى لتفكير العمق في الأطروحة التالية ، وهي أن  
«الوحدة القاعدية الحقيقية للسان - الكلام (Sprache als Rede) ليست هي  
التحدث - الحوار الداخلي الوحيد والمعزول ، كما هو معروف ، ولكنها تفعل  
تحدثين على الأقل ، أي الحوار» .(1)

إن وضع تلك المسائل في احسبان قد يُفصي إلى إبراز ما يمكن اعتباره  
«حورية قرآنية» ، عملت غالباً على نشر جُسور بين الكلام القرآني ثم النص  
القربي من طرف ، وبين قارئه والمنصت إليه واعدت به أو عنه من طرف آخر .  
وكان ذلك بمثابة استقواء هذا القارئ الخ . على محيطه المفعم بالصراعات  
والمشكلات والأزمات ، أو بمثابة دعاءة لعواطفه ولـ «سليقته السيكونولوجية  
اللعبية» ومعها رهافته الدهنية وحضوره الصوتي المكثف(2) .

من هذا الموقع وبهذا الاتجاه ، كان الاحتمال مفتوحاً لأن يصل قارئ لقرآن  
والمصت إليه إلى صيغة من صيغ السلفوية الماضية لمعززة فاختراق قنوط لعلاقة  
مهشمة بين الواقع والفكر ، مفسحة - بذلك - الطريق أمام بروز حالة مسن  
الإضطراب المضغم للعلاقة بينه وبين الواقع ، أو حالة تختلط فيها الأحداث والأرملة  
والامكة ، فيغدو النص المرتل أو المنصت إليه أو الاستعداد تصوّرياً في ذهن المؤمن  
وعواطفه بديلاً «مثالياً» عن الواقع ، وتحل السكينة والطمأنينة والرضا في كيان  
المؤمن . ويتضح ذلك أكثر ، حين نضع يدينا على أن النص القرآني إذ يدعو قارئه أو

(1) - ميخائيل باختر . الماركسية وفلسفة اللغة - معطيات مقدمة سابقاً ، ص 154

(2) - تميلاً على ذلك وتقريباً له ، من «حله» يسوق السيوطي «دنه دالة في سياق (مقدمة لحاشته على تفسير  
لبصاري المسماة نواهد الأبيكار وشروهد لأفكار معطيات مقدمة سابقاً، ص 689 - 690) «م-عربي  
على قارئ يقرأ : (فاصدق بما تؤمن) فسجد ، وقال : سجد .» مصاحفة هذا الكلام .

المصت إليه الخ... إلى استحضار حجاب يحور دون تدخل «الفعل الخارجي» في عامه، فإن هذا الحجاب يكون في موقع محفر على نراع «دائرة الحوارية - التعددية الصوتية» مما يُعتقد أنه مفسدة له، أي من «لواقع».

ولعل ذلك، مجتمعاً، يسمع بتثبيت لملاحضة انائية، وهي أن الدعوة إلى «تثبيت فؤاد محمد» واحتمال «سترار الرحمة» لقارئ القرآن. يجعلان من تصور «الترتيل» القرآني أبعد ما يكون عن مفهوم «التأنق في تلاوته»، وربما أقرب إلى اعتباره دعوة إلى «فهم معنى ما يشتمل عليه القرآن» (1).

وسكن هذه الدعوة إلى «الفهم» غالباً ما كانت - بفعل آلية الإنصات والخشوع والتسليم والتواحد - تنقلب إلى حالة من لوجد و لاسياح في مضاعفات إيمانية تسليمية. نعب فيها حوافز الفهم ومقوماته ويمكس أن يلاحظ ذلك، خصوصاً، في أوساط «الإسلام الشعبي - غير القارئ وغير الكاتب». نضيف إلى ذلك أن «قراءة - ترتيل» قرآن قد نيطت بها عملية وظيفية ذات أهمية وخصوصية كبرى لدى «قارئه - مرتبه» المؤمن، وهي التحفيز على استحضار «هوية ذاتية» خاصة به، والسعي الخثيث لتكريسها، بحيث تفضي إلى تمايز ماهوي قطعي يسه ويبين «الآخرين» فمن لا يقرؤونه ولا يصتون إليه. (وقد لاحظنا، من قبل، أن عملية الاستحضار هذه تستدعي عملية أخرى هي استحضار حجاب قداسي بين دائرة الفعل التلاوي أو الإنصاتي - أي ما عرفناه بدائرة الحوارية والتعددية الصوتية - من صرف، وبين الفعل الخارجي من طرف آخر) (2). ويلاحظ أن النص القرآني يسهم - حتى في شكله التوحيدي - في الخث عسي تكوين تلك «الهوية الذاتية» وعسي تهورها (3).

(1) - جعفر دك الباب في تقديم لكتاب: الكتاب، القرآن - قراءة معاصرة محمد شحرور، الطبعة الثانية، دمشق (1990)، ص 25.

(2) - «وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً». (القرآن - سورة لاسراء / 45).

(3) - من هنا، قد يعبئ غير كاف أن نقول ما يلي مع هذا سيرك (عبيد) كنت أعبئ قراءة القرآن - النقصات لمعلمة سابقاً ص 10) «وعلى أية حال، لا يهذف عناوين لسور صوتي الخحقق من هوية النص»



ولعلنا نرى أن ذلك أسهم في توسيع «الذاكرة الإيمانية الشعبية» وفي تعميقها، وكذلك منحها دلالات متنوعة أضافت - سورها - طبقات وتراكبات وترسات عزيزة وكثيفة فيها. وهنا، نبين احتمال ترجع الأهمية المباشرة للنص المكتوب، لصاحبه ذهنية مفكرة ومُحسَّنة وغير مكتوبة، هي «الإنصات الخشوع»؛ مما عمل على انتشاره عمقاً وسطحاً في أوساط واسعة من الناس، وخصوصاً الشعبية منها المستمعة غير القارئة. وهذا ما أسهم في إدخاله (أي القرآن) في حقل الثقافة غير العالمية (بالمعنى الأنثروبولوجي)، وذلك إلى حد وسع وعريض، بحيث قد يُمكِّن نقول بأنه - على ذلك الطريق - جرى تضييع ترث هائل من أنماط الفهم العفوي لقرآن، ومن أنماط السلوك التي انطلق أصحابها منه (1).

ونحن وإن كنا نقول بذلك الذي أتينا عليه، فإننا نقول به بالرغم مما يمنحه بعض من أهمية لـ «رسم المصحف عثمانى». إذ تحسب ذلك، تبرر الهيكلية الخارجية للكلمة (أي بنيتها السطحية) عكسها أمراً ينسل في نسيجها الداخلي ويتعلق (أي في بنيتها الداخلية)؛ مُسهماً - بذلك - في تكوين هذا النسيج ذاته وهذا ما يُقضي إلى منح الكلمة المكتوبة. برسم ما، أهمية خاصة ومعنى «جوانياً»، بحسب من يأخذ بهذا القول. وقد انطلق أصحاب هذا الأخير من «أن للرسم العثماني - نسبة إلى مصحف عثمان - أسراراً، وزيادة الياء، مثلاً، في رسم كلمة (أييد) من قوله تعالى: (والسماء بنيناها بأييد) - يفسرها ما جاء

(١) - هذه حالة طريفة كل انطراف، وتثير لاهتمام باحث عني بعيد مجموعة من المساهم، مثل «القرآن» و«لكتابة» و«التدوين» و«السيكولوجية الدينية». أما المعنى بأكمله فهو احتمال وجود «قارئ» يقرأ القرآن وحده، دون إمكانية القراءة على قارئ آخر. ومع ذلك، فإن «القارئ» من هذا النمط بدأ، حيث بدأ بفعل «القراءة»، بالقرآن. ومع الاستمرار بتدوين في قرآنه أولاً، ومن ثم يحمل العواطف الدينية (من الخشوع إلى التصريح إلخ...) أثناء ذلك تالياً، وعدم الانحراف في أحداث قرآنية أخرى ثالثاً، تأخذ أحرف القرآن مكتوبة - بطريقة تشكيلة باعثة على التحيز الإيدي والعاصمي - مما يعمل عليها الأسر في سيكولوجية قارئ «مؤمن» يبدأ بيد مع «نوع الورق» نفسه، مستخدم في صناعة بعض القرآن، ومع الزخارف والمصاحف المختلفة - وقد كوت هذه الملاحظة عبر وقائع عديدة، ولكن بصورة رئيسية «غير «قارئ» من هذا النمط. عايشته شخصاً، وكوت حوله انطباعات حميمة؛ إنه والدي بفتية.

في البرهان للزركشي: (إنما كتبت - بئيد - بيئين هرقاً بين (الأيد) الذي هو القوة، وبين الأيدي (جمع) (يد) ولا شك أن بقوة التي بنى الله بها السماء هي حق بالثبوت في الوجود من لأيدي، فريدت الياء لاختصاص النقطه على اظهر)» (1).

ويصل الأمر بأحمد بن حنبل إلى أنه حرّم مخالفة خط عثمان في أيّ من أحرفه ورسومه؛ بعكس مسالك، الذي دعى إلى «تحرير القرآن وعدم خلطه بشيء»؛ فرفض - ومعه آخرون - الإقرار بوجود «أسرار» في زيادة الألف والياء الخ...، أو في هذه الكلمة أو تلك. ويخلص هذا الفريق الأخير إلى أن ما يقوله أولئك (المشددون)، من هيمنة أو حضور الأسرار في رسم المصحف العثماني، ليس إلا ضرباً «من التكلف في التأويل» (2).

بيد أننا إذا دققنا في المسألة، لاحظ أن بروز أهمية الكتابة المرسومة، على نحو ما، في النص القرآني، كان قد ارتد بعنبر معين لصالح قراءته مرتلاً، بحيث إن «الأسرار» الكامنة في الرسم المعني، بحسب أصحاب ذلك الرأي، أتيح لها وبتاح انظهور قراءة وترتيلاً، أكثر من ظهورها كتابةً وقد نشير، من أجل تعيير هذه الفكرة، إلى أن التراث الموسيقي العربي ما قبل الإسلامي لم يكن - أثناء ظهوره وعلى سذاجته في البدء - ذا شخصية «آلاتية»، بقدر ما كان ذا «نسيج صوبي» (3)، مما جعله يتجه، على نحو محاسن ومركّز، باتجاه الصوت والإيقاع والإنشاد والتنغيم والترتيل، وما يتصل به.

ولما كانت هذه المسألة ذات بعد ينسحب على الثقافة العربية عمومًا،

---

(1) - عبد الفتاح إسماعيل شلبي: رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات - مكتبة نهضة مصر بالقاهرة، القاهرة 1966، ص 115.

(2) - مرجع المسالك نفسه مع معطياته المذكورة، ص 119 وكذا ص 116 - 117.

(3) - مصر محمد إبراهيم مراد الموسيقي والعرب، ضمن بحوث الثقافة الباكستانية، ب وأيلول 990، ص 27.

وعلى تلورها في مراحل ما بعد الاسلام على نحو مخصص، دون أن ينحصر - من ثم - في الحقل القرآني الحديثي، فإن تخصيص بعض القول فيها يضع ندماً على معقد هام منها. إن ذلك يفصح عن نفسه فيما صاغه بعض المفكرين العرب الاسلاميين على صعيد الثقافة المكتوبة والثقافة الشفاهية. ويبرز من هؤلاء، تحديداً، الجاحظ، خصوصاً فيما كتبه ببعض «رسائله». ففي رسالته «ذم انحلاق الكتاب»، يعبر قائلاً: «لو كانت الكتابة شريفة، والخط فضيلة، كان أحق الخلق بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان أولى الناس ببلوغ الغاية فيها ساداتهم، وذوو القادر والشرف فيهم، ولكن الله منع نبيه صلى الله عليه وسلم ذلك وجعل الخط فيه ديناً، وصدا العلم به عن النبوة» (١). فبغض النظر عن أن ذلك الرأي يتعارض مع بعض معطيات «السيرة النبوية»، اتى بوجه النبي بموجبها رجلاً يصع «الكتابة» وتعميها في مصاف واجبات المسند، فإنه - أي الرأي المذكور - يعبر عن واحد من الانحافات الثقافية والاعتقادية في تاريخ العربي ما قبل الاسلامي و الاسلامي. وهذا يطلق، ضمناً، من أن الكتابة تمط من أنماط الانحراف عن «السيقة اللعوية» العربية، وتعبير عن فسادها. من الجاحظ بمنح رأيه المعنى دلالة سوسيولوجية، حيث يرى في الكتابة صوراً لندى لانتماء الاجتماعي والائتماني: «إن منج دكتة تُرى على أنه لا يتقلدها إلا تابع. ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم» (٢).

إن نظراً من هذا الطرار إلى «الكتابة» بعدد يبرز في مراحل تاريخية تكرر لهيمنة فيها الاعتقادية وربما كذلك لسياسية - «المقول المقدس». ذلك أن هذا الأخير إذ يطرح نفسه بانتماء ورائي ما، فإن تحويته إلى كلمة «مكتوبة» يبدو بمثابة احتراق لقدسيته. فهو (أي المقول المقدس) حيث يُنطق به، يغدو صنواً للوجود

(١) الجاحظ في رسائله، رسائل الجاحظ - الرسالة الثانية، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٢) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص ١٩٠.

المتحقق. ويمكن تتبع هذا النسق من القول بنفس مد بواكير اندھية الميثولوجية في  
شرق القديم وعبره<sup>(١)</sup>؛ كما نواجه ذلك، ونسوح، في القرآن حيث نسم  
«التكوين» بـ «الكلمة»: كن، فيكون!

هاهنا، في هذه المسألة الدقيقة، يتعين علينا أن نتوقف قليلاً. فـ «الإبداع  
الالهي»، أو ربما «الحلق الالهي» عن صريق «لكمة»، «كلمته»، هو أمر قرآني  
يحدد محور العلاقة بين الله وكلمته. فمن أجل أن يظل «الله» محافظاً على عبويته  
وتعاليه وإطلاقيته، فإن فعل الخلق الذي «يأمر» به في «كلمته»، يتم عبر «كلمته»  
هذه. وحديث بالتسوية. هاهنا، إلى أن «الكلمة» المعنية تجسد «الروح القدس» ومن  
ثم «أبدأ الكلبي» الضابط للكون وهذا بدوره، يفضي إلى القول بأن الكلمة  
الإلهية وليس الله ذاته، هي التي تقوم بفعل الخلق<sup>(٢)</sup>. إن تمبيراً ما بين «مفاعل»  
والفعل يفصح عن نفسه، هاهنا، يؤدي - بدوره - إلى إبراز الكلمة خالقة بوصفها  
كلمة الله ومخلوقة بوصفها ناتج فعل الخلق

عليها من هنا، إذاً، أن نسير سائر حاسم للكلمة المنطوقة، في الاعسار  
القرآني، ومن ثم لـ «سماح» الكلمة بقرينة هذه ما يعزز فكرة الجاحظ المأني  
عليها حول الكتابة. بيد أننا - من طرف آخر - لاحظ أن مفهوم «الكتاب» ذو  
حضور عميق في النص القرآني. وذلك في درجة التي يمكن، بموجبه، أن نصلق  
على الإسلام تعبير «ديناً كتاباً»<sup>(٣)</sup>. وهذا أمر يقر به القرآن نفسه. وفي هذه الحان،

(١) - نظر، في سبيل تتبع ذلك، كتابنا: الفكر العربي في بواكيره وأفاقه الأولى - دار دمشق بدمشق 1982، ص 182.  
- 2، 7. وعد، ثانية، إلى: جاك بيرك - حيسا كنت أعهد قراءة القرآن، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 15؛ وذلك  
على صعيد القرآن تحديدًا.

(٢) - (١) W. Beltz - Schreucht nach dem Paradies, a.a.O. 8.

(٣) - نظر المرجع السابق - المعطيات المذكورة ذاتها، ص 80. والبحث، هنا، الذي يرى في الإسلام ديناً كتابياً في  
بعض كما في النهاية، يعلن أن الأمر غير ذلك - نسبة إلى اليهودية والمسيحية صلاً إلى أن تستطع أن تتحول  
إلى «دين كتابي» إلا بعد عام 70 ميلادي، أي بعد بقرنين، ص 80. أما المسيحية فقد حققت ذلك  
في القرن الرابع الميلادي. حيث تحولت إلى دين كنيسة عمر صحابه على قنونه في خدمة الأمير طوريس  
لرومانية.

يُفهم «الكتاب» بمثابة نص منطوق يتجسد في «كتاب الأصلي» الذي هو «أم الكتاب»، وكذلك في منتهى هد الأخير، أي في الكلام القرآني. ومعروف أن تحليلها عميقاً استعرّ بين المعتزلة والحنابلة حول ذلك.

يهمنا من ذلك أن «الكلمة المنصوقة» قرآنيّة تدخلت في عواطف المنصتين إليها من أوساط شعبية كانت تتسع عمقاً وصدقاً، ناهيك عن أوساط النخب المثقفة والمتعاملين مع «الكلمة المكتوبة». ولم كان «القول المقدس» قابلاً لأن يتجسّد بأنساق ذهنية متعددة ومتنوعة، فقد أمكن ظهور الحكمة (وهي لحظة تاريخية من لحظات الفلسفة) ضمن هذا السياق من النظر.

فسقراط كان يرى، بنقل عن الأمير البشر بن فساتك «أن الحكمة طاهرة مقدسة، غير فاسدة ولا دنسة، فلا يسغي بها أن نستودعها إلا الأنفس الحية، ونزهاها عن الجلود الميتة.. (ومن ثم، فإن سقراط) أضر بمن بعده من مُحمّي الحكمة، لأنه كان من رأيه أن لا يستودع الحكمة الصحف والقراطيس، تربها لها عن ذلك» (1).

على هذا النحو، كان حرباً أن يظهر القرآن في أعين الأتقباء، خصوصاً. كلاماً مقدساً، قدسياً؛ فهو «كلام الله المنزل على قلب النبي»، وليس «نص لله» (2). وما الاتجاه إلى تنصيبه (كتابته)، الذي ظهر مبكراً في حياة الرسول نفسه، إلا تجسيد للرغبة في حفظه خوفاً من ضياع قسم أو آخر منه؛ مما قد يعني أنه لو لم يبرز هذا التخوف (وهو مشروع)، لظل القرآن كلاماً مستودعاً في الأذهان

(1) - بن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء - جزء الأول، ص 69.

(2) - يرى نصر حامد أبو زيد أن «س' يختصر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من العقيدة، مكررة أن القرآن الكريم... نص قديم أرنى وهو صفة من صفات الذات الإلهية ولأن الذات الإلهية أزلية لا أول لها فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها... ليس مفهوم أولية القرآن (دون جزء من العقيدة)». (النص، السلطة، الحقيقة - المعطيات مقدمة سابقاً، ص 68 - 69). ها هنا، إذا، ينبغي التأكيد أن يكون القرآن أزلياً، أي أن يكون نصاً أزلياً كلامياً، ثم يخرج من الدائرة الإلهية، مُعصياً إلى وضع مسألة الكلام والنص في مستوى آخر من النظر.

يُتَنَقَّلُ شفاهياً. وهذا ما يُظهر التوتر لمستندهم، الذي يعيشه المؤمن بين الشفاهي والكتابي، ذلك التوتر الذي يُحسب عالماً لصاح لشفاهي، خصوصاً في أوساط الإسلام الشعبي.

أما الناتج الثاني فقد تجسد في الثغرات الكبرى والصغرى، التي ألت تمتون القرآن والحديث، حين بدئ - في فترات مختلفة - بجمعها نصاً مكتوباً. وقد يتضح هذا الأمر إذا وضعنا في الحسبان جموع «انقراء ومحدثين والحفظة»، الذين سقطوا في المعارك الأولى بين المسلمين وحصرهم، وحصرها في تلك التي دارت ضد «المرتدين»، بعد موت محمد. ومن لأهمية الخاصة بمكان ملاحظة أن عملية جمع القرآن (والحديث بوثيرة أكبر لأن البدء بجمعه تأخر كثيراً لأسباب متعددة منها بهي محمد نفسه عن ذلك حرصاً على نقاء القرآن) تعرضت، بحسب بعض الكتابات الإسلامية ومنذ بدئها تقريباً، لاحتراقات متتية عليها لم تكن عارضة ولا طفيفة. وفي سبيل إيضاح ما نحن بصدد، يشير إلى بعض الوقائع الوثيقية المتعلقة بذلك. لأب، في موضع لاحق، ستفصل في ذلك بعض تفصيل، ووفق سياق آخر لاحق.

لقد برزت أهم الاختراقات لقراءة المتتية، كما أشرنا من قبل وبحسب عدد من المراجع أو المصادر، في بدايات الموقف. في حجب النص الجزئي الأولي الذي جمعه زيد بن ثابت، وُجدت أربعة نصوص جزئية أولية أخرى، كانت لعبد الله بن مسعود وأبي موسى الأشعري ومقداد بن عمرو وأبي بن كعب. «ولم تكرر هذه القراءات متماثلة، وأدت الحوارق بينها إلى اختلافات بين المسلمين...»<sup>(١)</sup>.

بل إن الأمر يزداد وضوحاً ورسوخاً، حين يتعلق، مثلاً، بقصان القرآن وبزيادة فيه، وبالتبديل في ألفاظه وعباراته. فكم يرى البعض، بإمكان الباحث ملاحظة أن «أحاديث بقصان القرآن لكريم في كتب أهل السنة كثيرة في العدد،

(١) - دومنيك سورديل : الإسلام - ترجمة حسن حر، سلسلة (ماء أعرف 18)، دون ذكر لمكان النشر وتاريخه، ص 40. ويابع الباحث، محمداً على الصفحة دها « فاعتمدت إحدى القراءات في دمشق والثانية في الكوفة والثالثة في البصرة والرابعة في حمص ».

صحيحة في الإسناد، واضحة في دلالة... وذلك لأنها مخرجة في الكتب ستة المعروفة بـ (الصحاح) عندهم، والتي ذهب جمهورهم إلى أن جميع ما أخرج منها مقطوع بصدوره عن النبي.. لا سيما كتابي سحاري ومسلم<sup>(1)</sup>. ذلك أن نقول بنقصان القرآن مضاف إلى جماعة كبيرة من صحابة رسول الله... وعلى رأسهم: عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمر، عبد الرحمن بن عوف، أبي بن كعب، عبد الله بن مسعود، زيد بن ثابت... عائشة بنت أبي بكر، حفصة بنت عمر<sup>(2)</sup>. إضافة إلى ذلك، «اشتهر عن عبد الله بن مسعود وأتباعه من زيادة الموعودتين.. ومن التغير والتبديل ما روي عن ابن مسعود..»<sup>(3)</sup>.

وقد كان ذلك بمثابة إقرار «واقعي موضوعي» تعددية القراءات الأصلية للنص (المتن) الأصلي، وكذلك بمثابة إشعار فتيل عملية اختراق النص المعني، في سيته بوثيقة الأساسية، أي في هيكلية المعطية. وليس مهماً، في هذا السياق كم هو واضح، أن تكون عملية الاختراق هذه قد أتت ذكرها من قلة أو من كثرة من «القراء الفقهاء»<sup>(4)</sup>. مهم وحاسم، هنا، أنه وجدت منافذ، لعلها غير ضيقة، لهذه العملية على أيدي أساس يعلنون انتماءهم للإسلام، بل يقفون في طبيعته. وقد أفصت تلك المنافذ يداً بيد مع الإختراقات الدلالية التأويلية والاجتهادية المتعاضمة باصرد - إلى بروز الكلام القرآني المنصص، بقصة كونه بنية مفتوحة.

إن النتائج المذكورين جعلنا من مسألة التمايز بين «الأصل»، ممثلاً بالقرآن والحديث، و«الفرع»، ممثلاً بالفكر الإسلامي اللاحق، معضلة تظهر بصيغة التمييز

(1) - علي الميلاني، التحقيق في نفي التحريف (4) - مجلة (تراث) العدد الأول (10) سنة 3 محرم 1408 هـ، ص 78.

بمضاف إلى هذين النقيضين المصنوعين آخرون، قد يكون مالك بن أنس في «الموطأ» ج 2، ص 7، على رأسهم.

(2) - علي الميلاني: التحقيق في نفي التحريف (5) مجلة (تراث) العدد 2، سنة 3 ربيع الثاني 1408 هـ، ص 79.

(3) - علي الميلاني: التحقيق في نفي التحريف (4) - المعصيات - كثره سابقاً، ص 80 - 81.

(4) - يعني محمد جواد معنة على هذه الفكرة، ممثلاً من أخصيه - يدعو «الثلة الثلاثة»: «وعن السيد الأمين وشيخ البلاغي أن الغنديل باللفظان هم من...» - «نسخة» (صمن: هنري ماسيه - الإسلام، معصيات المذكورة سابقاً، ص 336).

بين «ذهبية متفكرة مغبوشة» و«دهشة عالمة متأمة»؛ وذلك على نحو تبدو فيه هذه لأحيرة (وهي التي تعلن عن نفسها بأنها بصيرة في ضوء تلك ومن موقعها) شراء بالقياس إليها. فهي اقتطعت منها الوجه مكسب بصراً وعمته في أوساط حجب فقهية مثقفة؛ محدثة - بذلك - شرحاً بين هذه وبين أوساط واسعة من الفئات الشعبية المؤمنة؛ التي ظلت - بقدر كبير - تعيش وفق لذهبية الأولى؛ ببساطة المثقفي المسلم: بخشوع، وتسييم لكلام منبو (مرتّل - مُنشّد) (١).

ولعلنا نكتف أهم ما نره في حقل العلاقة لعمودية بين «النص الإسلامي الأول - الأصل» و«الفكر الإسلامي - الفرع» بالإشارة إلى أن حديثاً عن «أصل» و«فرع»، ههنا من موقع التطور المعرفي القائم على فكرة التفاصيل التاريخي وغيره، أمر غير مسوع. ذلك لأن كل فكر بذ يشأ مستجابة لوضعية اجتماعية مشخصة وتمث هذه الوضعية، فإنه يعتبر ظاهرة أصلية، تمثلت مشروعيتها في إسمائها الماهوي إلى لوضعية المذكورة. في هذه حد، تنتهي لمثالات من أي نمط بين ظاهرات م من عصور مختلفة، إلا إذا قصدت منها لحركات اشكالية الخارجية لواجهات دمية طقوسية، كالصلاة مثلاً.

ومن هنا، لا يصح مثل القول التالي: «إذا نُصِر إليه في ضوء ذلك المقصد: «فامسك من قبل، والآن، ومن بعد، يصي كـ مـي النبي والسلف، ويصوم كـ صام النبي (ص)، ويحج كما حج النبي» (٢).

إن وجد القصور في هذه التمثالات يكمن في إغفال البنية الدلالية الخفية لظاهرات المعنية هنا، أي في إغفال أصليتها، التي تقوم على أنها (أي الظاهرات) إذ

(١) - من هذا الموقع، يصبح أن نورد ما أشار إليه محمد أركون، ولكن بعد النظر إليه مدقّقاً في ضوء جدليات لدر ومارل، والداخل والخارج، والتواصل والتفاهد: «بمعل إسلامي كان قد اغتصب معنى وشائج بعض خرائي وذلك عن طرق الترقية التوسمية - أو بالأحرى للرقية لاهوتولوجية - لما هو واقعي إلى مرتبة م هو معال، وما هو تاريخي إلى مرتبة الفوق تاريخي الخ...»، (صمن: هاشم صالح - حولة في فكر محمد أركون، مجلة - المعرفة - عدد 216، دمشق: شباط 1980، ص 82).

(٢) - محمد شحرور: الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة - لمصنات خمسة سابقاً، ص 73.



تتم، فإنها تتم مخترقةً من قبل مالا يحصى من الإيحاءات والدلالات والتصورات المتولدة عن عصر المسلم النصلي والصائم والباح، والفاعلة في غمضة تفكيره وسلوكه، بالاعتبار الأنثروبولوجي. وقد انتبه إلى ذلك الباحث صاحب الشاهد السابق نفسه (محمد شحرور)، موقعاً نفسه ربما في تدقّض مع قوله السابق، حيث كتب:

«والتقليد مستحيل... فمهما حاولنا الرجوع إلى القرون السابعة لا يمكننا أن نفهمه كما فهمه أهله الذين عاشوه فعلاً لأننا نرجع إليه من خلال نص تاريخي» (1).

ومع ذلك وإضافة إليه، نلاحظ أن النظر إلى تلك الحركات، المتصلة بطقوس دينية كتلك المشار إليها (صلاة وصيام وحج)، لم يعدم وجود وجهات نظر وآراء مختلفة في أوساط الفقهاء والإسلاميين على نحو عموم (2).

أما المحتوى الآخر، الأفقي، المحدد بالات تكوّن الفكر الإسلامي من موقعين اثنين، هما الوضعيات الاجتماعية المشحونة والمتعاقبة والمتداخلة، وكذلك المتطابقة معها، جدياً، صيغ هذا الفكر، أولاً؛ وخطوط التواصل التراتبي ما بين هذه الأخيرة وبين النص الإسلامي «الأصلي»، من موقع الوضعيات المذكورة إياها معرفياً وأيديولوجياً، ثانياً. ولا بد من التنويه، ههنا، بأن ذلك اقرب من شأنه الإقرار بأن الفكر الإسلامي هو - بالدرجة الأولى ومن حيث الأساس - وليد مهاده الاجتماعي، ممثلاً ومشخصاً - على نحو قد يبلغ حداً واسعاً من التنوع - بتلك الوضعيات؛ وبأنه من طرف آخر - حصيلة نقاط التواصل والتماس بينه وبين «النص الأصلي». ولكنه - أي الفكر الإسلامي - هو، أيضاً في هذه الحال، أسير تلك الوضعيات؛ دون أن يكون من دواعي

(1) - محمد شحرور: المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 34.

(2) - «نظر حول ذلك، مثلاً، الموطأ للملك بن أسد - كتاب الصلاة اجراء لأول المعطيات المقدمة سابقاً، ص 65 - 82؛ وكذلك: أحكام القرآن للتيسابوري، كتب مقدمه محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وكتب هوامشه محمد انفي عب الخالقي، دار الكتب العلمية، بيروت 1939، ص 61، 7.

هذه الحال التفريطُ باستقلالية نسبية يحور عيها حين تلك الأخيرة. وهذا يفصح عن نفسه بصيغة جدلية الداخل والخارج، التي تظل متمصاها عملية التواصل والتماس تلك بين اللاحق (الفكر الاسلامي) والسابق (النص الأصلي) مشروطة، على نحو من الأنحاء، بالأدوات المعرفية والاتجاهات وآفاق الايديولوجية للوضعيات الاجتماعية المشخصة الكامنة وراء ذلك الفكر الاسلامي والمحققة لنسجه، بدرجة أو بآخرى. وحيث تتم العملية المذكورة، من موقع هذه الوضعيات باتجاه الفكر الاسلامي ومن موقع هذا باتجاه النص الإسلامي «الأصلي»، فإن هذا الأخير يمارس - من موقعه وعثر ما يمكن تحديده بالحوارية بين نص مهيم ونص غير مهيم - دوراً في تبين الفكر الاسلامي إياه؛ هذا مع الإشارة إلى أن النص الأصلي - القرآن تحديداً - يمثل مستويات متعددة من «الأصول». فبحسب أس حرم، تشكل كل صيغة من صيغ قرآن «أصلاً» على حدة وبذاته. ومن ثم، فمجموع هذه الأصول - الصيغ تلتئم في إطار واحد موحد، هو كونه «أصلاً» مؤسساً لـ «الكل»<sup>(1)</sup>. وهذا من شأنه أن يعزز ما أطلقنا عليه - قبل حين - الحورية بين نص مهيم ونص غير مهيم<sup>(2)</sup>.

ويظل هذا وذاك مشروطاً بالآفاق والاحتمالات الخاضعة للتغير، والتي تسطوي

- 
- (1) - نظر مع المناقشة : جاك بيرك - حينها كنت أهيء قراءة القرآن، لمعطيات المقدمة سابقاً، ص 25
- (2) - يتيح النظر إلى المسألة، في هذا الصدد، بمدرسة بعض التدقيق في الفكرة الخاتمة، التي يطرحها محمد أركون، في معرض تحديد العلاقة بين القرآن (الواقعة القرآنية) وفكر إسلامي (الواقعة الإسلامية) فهو يعلن أنه في الإسلام «ينتم الانتقال من الواقعة القرآنية إلى الواقعة الإسلامية، ونحو اللغة الأسطورية أو الرمزية إلى لغة متمركزة على اللوجوس Logu centrique أو إلى شريعة، والرغبة Desir إلى المؤسسة أو النظام». (محمد أركون، كيف الكلام عن الإسلام اليوم - المعطيات لمقدمة سابقاً، ص 105).
- أما وجه التدقيق فيكون في أن أركون يساري - في الشاهد المذكور - بين أسبق قد لا يصح التساوي (التمثيل) بينها فهو يتحدث عن «اللغة الأسطورية أو الرمزية» وعن «لغة متمركزة على اللوجوس أو شريعة» إضافة إلى ذلك، نلاحظ في الشاهد به، اتجاهها لأصقفة علاقة التفاعل بين النص القرآني والفكر الإسلامي، ومن ثم للتطويع باحتمالات نموذجية نترائي بينهما، حيث الاحتمالات التي تبرز على سبيل المثال - في صيغة التشريع القرآني للتخلص من مرحلة مدنية ولاحق تكون مع الفكر الإسلامي، وكذلك في صيغة أن اللوجوس (العقل) ليس حصيلة مفاجئة لفكر ديني، بل هو - كذلك - إرث له حضوره، بدرجة أو بآخرى، أيضاً في الواقعة القرآنية (القرآن).

عبيها الأدوات المعرفية والاتجاهات الإيديولوجية، المطلقة من الوضعيات الاجتماعية  
لمشخصة في مراحل تاريخية محددة، و لمسوره نتائجها تفاعلاً (هنا، قطيعة) معرفياً  
وإيديولوجياً نسبياً مع ما سبقها من وضعيات أخرى. وهنا وعلى هذا المستوى  
الأفقي، يمكن التحدث عن أصل وفرع، يكون النص القرآني، بمقتضاه، أصلاً  
ولفكر الإسلامى فرعاً. ومن ثم، فإن الإقرار بوجود علاقة تأثير وتأثر فيما بين  
هذين الفريقين، وليس بوجود علاقة تماثل، يغدو مسوغاً؛ مع الإضافة الحاسمة بأن  
عملية تأثير «الفرع» بـ «الأصل» وتأثير هذ بذاك تصل، هي نفسها وعلى هذا  
المستوى، مضروطة ومشروطة بالوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تحيط بـ فرع  
(الفكر الإسلامى) وتحرقه عمقاً وسطحاً، بالاعتبارين المعرفي والإيديولوجي.

واستكمالاً للفكرة المركزية الآفة، يمكن القول بأن التساؤلات والمطارحات  
ومحاولات التأثير، التي طرحها «الفكر الإسلامى» على القرآن والسنة، كانت، هي  
نفسها، قد انطلقت من احتياجات شتى القاعين ورائعها؛ مما يضع اليد على أن  
تحقيق آلية العلاقة، التي أنجرت بين الفريقين، كانت قد تحققت (وما زالت تتحقق)  
عبر وسيط يستحيل تجاوزه. فهذا الأخير هو الذي تقاطع الفريقان المذكوران فيه،  
محدثين بذلك - عملية تناصٍ بينهما. وقد حسنت (وتحدثت) هذه الأخيرة على نحو  
م يكن للقرآن والسنة أن يظهر، بموجبه، من حيث هما نسقان ذهنيان دوا انتماء  
تاريخي محدد (القرن السابع)، وإنما من حيث ذلك الوسيط المتمثل بالوضعيات  
الاجتماعية المشخصة المطابقة. وهنا نستنبط من ذلك معطيات ذات دلالة رئيسة،  
على صعيد ما نحن بصدد التذليل عليه، حين نلاحظ أن الوهم الكبير، الذي يسم  
بـسلفية الإسلامى اللاحقة على المرحلة النبوية المحمدية (وهي نفسها - ي  
بـسلفية - إحدى صيغ الفكر الإسلامى) والذي يتمثل في الاعتقاد بإمكانية إقامة  
علاقة مباشرة بين أفكارنا المعاصرة وبين القرآن وحديث النبوي، ينقشع، حين  
نخطو الخطوة الضرورية في هذا الاتجاه. أما هذه الخطوة فتتمثل في وضع أيدينا على  
كيميائيات ولادة المقولات والتصورات والمفاهيم، وتطورها وتطورها، أي على

الاتجاهات الأولية التي تحكم العلاقة بين الفكر النسري والواقع المجتمعي، في مرحلة تاريخية معينة.

وإذا كنا قد تحدثنا سابقاً، على «أصل» و«فرع» - في سياق الحديث عن العلاقة بين النص القرآني الحديثي والفكر الإسلامي - فإنه عداً، الآن، محتسباً أن يرى المسألة على نحو أكثر رحابة وعمقاً وشمولاً فحسب ذلك، يظهر النص المذكور بوصفه «أصلاً» مقابل لفكر الإسلامي «نصرع»، بمعنى اثنين اثنين. يتمثل الأول منهما في أن القرآن أتى استجابة لعصره، واحتجاجاً عليه، وتحفيزاً له، وتجاراً. ومن ثم، فإن «أصله» - هنا - تستمد مسوغاتها المعرفية والأيديولوجية من رتباطه النبوي والوظيفي بعصره. أما المعنى الثاني فيقوم على أن الفكر الإسلامي وإن استمد مسوغاته المعرفية والأيديولوجية، عموماً، من ارتباطه النسري والوظيفي بعصره، إلا أن هذه المسوغات لم تكن مصادر التاريخية مما يجعل دئرتها أكثر نساءً وشمولاً. ومن ثم، فالقرآن (وسننه) يبرزان، هنا، بوصفهما أحد مصادر هذا الفكر الإسلامي، أو لمصدر لا كبره وبهذا الاعتبار، يرى في القرآن (واحد) - بمثابة نصاً فكرياً (دينياً) إسلامياً - أصلاً - «الفكر الإسلامي» لمعني

وإذا كان، فيما أتينا عليه، تحديد أوري لفكر الإسلام من حيث هو «أصل» في ضوء انتمائه لعصره، و«فرع» من موقع افتراضه العقيدتي التاريخي والزائي بالقرآن، فإننا نواجه جدلية التواصل الزائي والتفاصيل التاريخي بمثابة جدلية اتواصل تفاصيلاً والتفاصيل تواصلاً (١). إذ في ضوء هذه الجدلية، تتوارى صيغة «تابعية» الفكر الإسلامي للنص القرآني الحديثي بمثابة أسس العلاقة ما بينهما، لتبقى بوصفها وجهاً واحداً من أوجه متعددة ومحتملة للعلاقة المذكورة. وبالمقابل،

(١) - مطلقاً، في هذه المسألة، من التصور لدي قدمه في كتابه (مرئيات إلى الثورة - حول نظرية مفرجة في قصة التراث العربي) حول مفهوم «تاريخ ونه ث»، حيث يربط الأول بأنه الماضي متصرفاً ومتوقفاً عند ثوب الحاضر، والثاني بأنه الماضي مستمر في حصره فاعلاً في أو متعللاً على نحو آخر.

إذا نظرنا إلى النص المعني على أنه أصل يقتضي علاقته «الأصلية» البنيوية والوظيفية بـ «عصره»، فإنه - بمقتضى ما سلفه وما يحكم عن ذلك من تأثر بهذا الذي سلفه - يفصح عن نفسه بمثابته «فرعاً». من التلليل على ذلك، فيأخذ منحيين (مضيقين) اثنين، واحداً علمياً سوسولوجياً وآخر قرآنياً.

يظهر التلليل العلمي السوسولوجي فيما أتينا عليه، في سياقات أخرى، وهو اعتبارات عملية التأثير القائمة بين نصين أو بنيتين ذهنيتين (ثقافيتين بالمعنى الأنثروبولوجي). فبحسب ذلك، يبرز القرآن والحديث (قولاً وصباً) مثابتهما فرعاً بالقياس إلى أصل أو أصول لهما، بمتحان منها ما يمتحان على سبيل التأثير بها. وهذا، يُنظر إلى المنظومات الدينية، والثقافية بعمامة، السابقة على ذينك النسقين سبقاً زمنياً تاريخياً أو المعاصرة لهما أو كتيهما معاً، من حيث هي مصدر مجموعة كبيرة أو صئيلة من الآراء والتصورات ونطقوس، بقي استمرت في الاسلام، على نحو أو آخر، مثل القسامة، والصلاة، ولصوم، والحج، والختان، والوضوء (الطهارة)، وتقديم الأضاحي، والشورى الخ.<sup>(1)</sup>

وبلاحظ أن الكلام على تأثر النص قرآني احديثي بما سبقه من نصوص وغيرها، يغدو قابلاً للتأسيس المعرفي (الابستمولوجي)، حين يفهم هذا التأثير من موقع جدلية النص والواقع. إذ بمقتضى هذه الأخيرة، يمارس أي نص على نص آخر تأثيراً وفق الآليات الخاصة، التي تحكم علاقة هذا الأخير مع واقعته (وضعيته الاجتماعية المشخصة). وبتعبير آخر أكثر تكثيفاً، يمكن لقول بأن النظر إلى نص ما على أنه أصل، ينطلق - بواحد من الاعتبارات الكبرى بمسألة - من الحالة التي يظهر فيها مؤثراً، في حين أن النظر إليه على أنه فرع، ينطلق من الحالة التي يظهر فيها متأثراً.

أما النظر إلى النص القرآني، قرآنياً، على أنه «فرع»، فيفصح عن نفسه من

(1) - انظر: الموطأ للمالك بن أنس - الجزء السابع، المعصيات مقدمة سابقاً، ص 547 - 552. وانظر، كذلك كتبها مقامات أولية في الاسلام المحمدي الباكر بشدة وتأسيساً - إعطيات المقدمة سابقاً، ص 45، 61، 226 - 229.

موقع إقرار هذا النص بأنه أتى «متعمداً» ما سقاه منصوص دينية وأفكار اصلاحية أخلاقية وسياسية واجتماعية وغيرها، تحدثت من مراحل سابقة عليه أو ربما معاصرة له. فبالإضافة إلى «الكتب المقدسة» وغيرها الممثلة، خصوصاً، باستورة ولأنجيل - حتى من موقع قول بقرآن بأنها زُورت - كان هنالك الكثير مما قدمته «أخلاق الجاهلية» ما كان جديراً بأن يُتبنى ويحافظ عليه. وقد عبر النبي محمد عن ذلك قائلاً بوضوح، في مخاطبته أب بكر: «يا أب بكر أية أخلاق في الجاهلية ما أشرفها بها يدفع الله بأس بعضهم عن بعض» (1).

إن إقرار النص القرآني الحديثي بتصور لاهوتي حول «تطور الأفكار الدينية»، يقدم تحديداً أولياً لـ «فرعية» هذا النص (وسنلاحظ أهمية ذلك على صعيد البحث في كون النص المعني أتى منعجماً). ولعل اعتباراً قرآنياً آخر لـ «فرعية» النص القرآني الحديث يبرز بصيغة القول بـ «القراءات السبع». فحسب ذلك، يمكن تلاوة هذا نص بواحدة من تلك القراءات، التي تعبر عن التعددية اللهجية اللغوية في حقل القائل العربي، آنذا، والتي كانت - من ثم - قائمة قبل مجيء القرآن. بل ربما أمكن القول بأنه بمجرد أن يكون النص القرآني الحديثي قد قس وسُجل بلغة عربية لها حضورها التاريخي القديم السابق عليه، فإن الحديث عن «أصل مطلق»، يغدو - قرآنياً حديثياً - معارقة منطقية وتاريخية. وعلى العكس من ذلك، فإن حداً ما من حدود «الفرعية»، يصبح التأكيد عليه في النص المذكور حين اللغة العربية ولهجاتها، امرأ لا مندوحة عنه.

ولعله مسوغ، في هذا السياق، أن يُشدد، مرة أخرى، إلى أن حديثنا عن النص المذكور - في هذا البحث - يحد مبتداه مع عملية الترميز والتشخيص البشريين، التي لا بد وأن تُنم به في حال تحوله إلى حقل تأثير في حياة من يأخذ به، أو في حال تحوله من الحقل النبوي إلى الحقل القرآني الوظيفي؛ مع عدم بأن خطوط التقاطع والتلاقي بين هذين الحقلين كانت تظهر، في حالات كثيرة، على أيدي المفسرين والمؤرخين

(1) - السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبغوي - المعطيات لمقدمة سابقة، ص 101

والمجتهدين والسياسيين، وغيرهم. وقد صوغ ذلك بالقول بأنه حيث ينتفي الكلام على سية «نصية مطلقة» أثناء كونها متموضعة ومشخصة بشرياً اجتماعياً، فإن الكلام الآخر - بالمقابل - ينتفي على كون هذه البنية «أصلاً بإطلاق».

#### 4.

### النص الإسلامي أصلاً وفرعاً ينبسط في خمسة مستويات

لعلنا نستنبط مما أتينا عليه، حتى الآن، الفكرة المحورية والناظمة التالية، التي يقف الفكر السلفوي (الأصولوي) عجزاً أمامها، وربما كذلك حائراً دهشاً وفقاً:

إن الفكر الإسلامي يقوم على علاقة مع الوضعيات الاجتماعية المشخصة، المنتجة له والمخرقة لعمية تكوّنه ولاتحجّاته وآفاقه ومصائره، قبل أن يكون قائماً على علاقة مع النص الإسلامي لأصلي - القرآن والحديث (والسنة عموماً). بل إن هذه العلاقة الأخيرة هي ذاتها تفصح عن نفسها عبر تلك. (وهذا الأمر سيظهر، كما نلاحظ، على عاية من الأهمية، حين ندقق في التصورات الذاتية التي تسمحها اشادات بسفوية - الأصولوية الإسلامية حو - نفسها). وسوف يتسنى لنا أن نحيط بالمسألة على نحو أكثر تشخيصاً وصعياً، حين نضع في اعتبارنا أنه على أساس تلك الفكرة المحورية والناظمة، نتعمّن من تبين أن الفكر الإسلامي - بما هو فكر متواصل مع النص الأصلي ومتفاضل - توضع بأشكال وصيغ متعددة، ومطرّدة في التنوع والتباين والتناقض؛ وذلك بالرغم بل ربما بفضل الإعلان العمومي المشترك لهذه الأشكال والصيغ عن انتمائها لنص واحد، هو النص الإسلامي الأول (لقرآني الحديثي).

ومن خلال ملامسة أولية عامة للمسألة تاريخياً وتراثياً ومنطقياً، قد يكون أقرب إلى الدقة أن نشير إلى أن عممية التوضع تلك، التي استهدفت النص الإسلامي الفرعي في تواصله مع نص الإسلامي الأصلي واستهدفت - كذلك - هــ، الأخير في تماسه التراثي مع ذاك، ببسطة في خمسة مستويات أساسية



وكبرى، من ضمن مستويات أخرى عديدة محتملة؛ تعني بذلك المستوى الشعبي أولاً، والمستوى الرسمي (السلطوي) ثانياً، والمستوى النظري ثالثاً، والمستوى لفردى رابعاً، والمستوى الإنسي خامساً. وإذا كنت نطلق من هذه المستويات الخمسة، تحديداً، فإننا لا نرى أن الموقف يُستنفد بها، وإن كان يجد فيها لحظات هامة وحاسمة للتعبير عنه.

إن المستوى الشعبي للإسلام، أو بتعبير واحد محتمل «الإسلام الشعبي»، هو الحقل الأكثر اتساعاً وفاعلية وتنوعاً، في الحياة الدينية الإسلامية، وكذلك الأكثر حضوراً في الحقول الأخرى الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية والأخلاقية إلخ.. وهو، إلى ذلك، يمتلك خصوصية فائقة الطرافة والدلالة. إنه العمق والسطح في الحضور الإسلامي للشخص. فهو يكتسب هويته عبر خطوط وإحداثيات وفضاءات وأقنية كثيرة ومتداخلة، وربما أيضاً متناقضة، ولكن متوالة متواشجة في سياق إدراجها لعمومي تحت ذلك التعبير. فعبر كل أو معظم المحزون الشعبي، من التقاليد والعادات وأنماط السلوك العمسي والعقائد والطقوس والتوجهات الإيديولوجية والسيكولوجية المعسة (المخللة) والخفية (المحرمة)، ذات المصادر القريبة والبعيدة والمتعددة الأنساق الإنسية وغيرها، يفصح الإسلام عن نفسه ويعلن عن حضوره، بحيث يكتسب صيغاً وتحليلات واحتمالات وآفاق قد لا يجمعها مع «الإسلام الأول - الحمادي» شيء مباشر، سوى هذا التعبير العمومي. إذ إن هذا الإسلام كان عليه أن يخضع لعملية تبين جديدة، خضعت - هي بدورها - للاحتياجات الإنسية والوظيفية المتصلة بالوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي انصسق منها الجمهور المسلم، بتقاليده وعاداته وأنماط سلوكه وطقوسه وتوجهاته الإيديولوجية والسيكولوجية المذكورة؛ مما جعل منه (أي الإسلام المعني)، وخصوصاً بعد أن مر على أيادي لمقديس من الفقهاء والأئمة والمجتهدين إلخ..، مقولة تتحرر عسى أيدي ذلك الجمهور المسلم، لتتكشف

وتتوضع وفق تلك الوضعيات ومن مواقعها، بالاعتبارين البنيوي والوظيفي (1).

ويبدو أن علم الأنثروبولوجي (إباسة) - بمختلف أنساقه المعرفية - هو المحول، ربما أكثر من غيره من العلوم، باستقصاء هذه العملية المركبة والمعقدة، وتقديم نتائج، قد تكون ثمينة جداً، إلى علماء الإسلاميات وباحثيها، خصوصاً وأن الوجدان الثقافي، بحسب هذا العلم (الأنثروبولوجي)، كان له أهمية خصوصية في سياق عملية «التبخر والتكاثف» تلك، بحيث إنه تدخل في «البنية العميقة» للإسلام، ومنحها دلالات ومعان وتضمنات جديدة، استجابت لواقع الحال الجديد. ومن الملمت، حقاً، أن عملية «التبخر والتكاثف» المذكورة تظهر بصيغة اندماج «العقدي» في «الإنسي» وتحيه، من ثم، في صيغة الإنسي نفسه. وهذه يصع الباحثين أمام مهمات صعبة، تمثل في تقصي التصورات الإسلامية من موقع التمييز بين حقول متعددة، منها الحقل عقدي والآخر الإنسي (2). فإذ كانت هذه التصورات قد اكتسبت طبعاً خاصاً في الحقل العربي، الذي استستها، فإنها وجدت نفسها تحقق صابعاً خاصاً آخر، حين انتشرت في حقول إنسية أخرى، وذلك إلى الدرجة التي قد تحسب، بمقتضاها، أمام نسق ديني

---

(1) - من ملاحظ، مثلاً، أن «الدين الإسلامي في الممارسة الحية في مصر.. يرث بعض الطقوس والتقاليد مصرية قديمة وخاصة في المناطق الريفية «فلاحية»» (محمود أمين العام: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر - دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1986، ص 37). ولغة وقعة ملته، على صعيد قبيلة (كندة) بريمة في الهضبة الشمالية لوادي حضرموت في اليمن، فأورد هذه القبيلة «بهمون»، ومن ثم «بنسون» «الإسلام»، دون صلاة وزكاة، كما يقومون - في مناسبات عقد لزوج - بالطواف حول «شجرة» معينة حتملاً، وذلك اعتقاداً منهم بأن هذه الأخيرة تمثل أصيهم أو أحد أصولهم البعيدة (وهذا ما ينسب ارتباطاً بالاعتقادات الطوطمية). كذلك يخبر شيوخهم ومعمرهم بأن إسلامهم تم من خلال رسالة جرى تبادلها بينهم وبن النبي. (أخذت هذه المعلومات بمشاهدة ميدانية مباشرة وغير باحثين اجتماعيين، لم يرتبط بأمر من القبيلة المذكورة، في شهر آذار من عام 1991).

(2) - سمع، في سبيل ذلك، غادج هامة ومتروعة، تيب وجعفر ورسو سيوتقياً من الذين دخلوا الإسلام في مراحل مختلفة من هؤلاء، يبر بلال الحبشي ومعلم مدرسي وصهيب الررمي وعلي العربي.

منميز كثيراً أو قليلاً<sup>(1)</sup>؛ مما يحينا إلى «مادة دسبة» عتية في تنوعها وفق تنوع  
الحقون الاجتماعية البشرية، التي تظهر فيها هذه «المادة».

ولقد أسهمت هذه الوقائع في التحميز على استبطاء صيغ جديدة، تكون فطرة  
على الإحاطة (الأولية) بتلك الدلالات والمعاني والتصميمات، وغيرها، من التي تقع  
وراء الإسلام الشعبي، ويقع هو وراءها. من تلك الصيغ تبرز الإثنان الثابتان  
بمثابتهما إطاراً أولياً لاستشراف الحدث. أما الصيغة الأولى فتمثل بـ «الثقافة غير  
العامة»، في حين تظهر الثانية في «الثقافة العامة».

فالأولى منهما هي تلك التي تفصح عن نفسها - أولاً - شفاهياً حكاياً، دونما  
تسويق أو ضبط أوقونة كتابية؛ كما تفصح عن نفسها - ثانياً - على نحو مفكر فيه  
وغير محكي. ويضاف إلى ذلك - ثالثاً - النحو الذي تظهر فيه (الصيغة المعينة)  
كلحظة مفكر فيها احتمالياً. فهي (أي الثقافة غير العامة)، والحال كذلك، تصور  
محكي، وتصور مفكر فيه، وتصور احتمالي. وإذا كنا نلح على هذه اللحظات  
الثلاث من الثقافة المعنية، فإننا لا نرى أن ذلك يستلزمها. وإنه لذن أهمية بارزة أن  
نلاحظ أن هذه الثقافة (غير العامة)، تصوراتها لثلاثة المذكورة وسنتها المباشرة،  
تتلاشى مع انهيار حاملها الاجتماعي البشري أو تعبره، بحيث يبرز «التوثيق»، على  
هذا الصعيد، بصفته معضلة لاسبيل إلى خاورها. ولا تخرج مسألة «العصنة» عن هذا

---

(1) - تظهر عملية تسلف النص للدين الإسلامي وفهمه على سعيد السمين إلى الإسلام، كما على سعيد السمين  
فيه من الآخرين، العلمانيين، عرباً كانوا أم أجنب. فهذه مثال حي على ذلك. يتمثل في مناقشة تشيها فيما  
يهرجه مكسيم رودنسون وروجه غارودي. فالأور. سعيد. ينطلق من تعددية تشخص الإسلام تاريخياً، حيث  
يرى أنه «تاريخياً، يحسب التحدث عن الإسلام بصيغة تجمع كما هو شأن كبل الأعياد والإيديولوجيات»  
(ضمن حوار أجراه بنسليم حمش مع رودنسون ومكسيم رودنسون - الاستشراق، وفلسفة  
والإسلام، جريدة الاتحاد الثقافي - الثلاثاء في 22 يونيو 1993، أبو عبي، ص4). أما الثاني، روجيه غارودي،  
الذي يعيش منذ حين «حرارة الإيمان الديني الإسلامي وحماسته»، فيجيب على سؤال عما إذا كان يشي  
«بسلام الإسلام»، قائلا: «لا أومن بهذه التقسيمات فليس هناك بين أو يسار، وإنما هنالك  
(إسلام)». (ضمن حوار أجراه مع روجيه غارودي اسمعيل شمري - جريدة الاتحاد الثقافي، الثلاثاء في 5  
يونيو 1993، أبو عبي).

الإطار، وذلك لأنها إن حافظت على بعض هيكلية لتصور المحكي دون التصورين الآخرين المتفكر فيه والاحتمالي. فهنا ف. تمرث. إلى درجة كبرى، بالسباقات الاجتماعية والتاريخية والتراثية، التي أنتج فيها التصور المذكور؛ إضافة إلى التفریط ببعض دلالاته وكنائياته اللغوية والسيكولوجية(1). وهذا ما حدث في الحقل الإسلامي، بدءاً بمن عايشوا الرسول وصاحبوه(2).

أما «الثقافة العامة» فيمكن استبط اللخصات أو لخطات رئيسة فيها بمسدة، على سبيل المثال، في «النص المعلن»، و «النص الغائب»، و «النص المغيب»، و «النص الاحتمالي». فهذه «النصوص» تمثل خصوصيتين كبيرين، هما منطقة الخطاب الذي تعلن عنه، أي وضعه على نحو يتدخل فيه الفعل التسيقي - أولاً -، وتدوينه كتابياً - ثانياً -، بحيث يظل قابلاً للحفظ حتى بعد تلاشي حامله الاجتماعي، الذي انطلق منه، وحمل وشبه، بوجه أو بآخر.

(1) م يعد الأمر، في العصر الراهن، مُعضلاً، على النحو الذي كان مهبطاً في عصور التاريخ الإسلامي. فمن جهة وسائل الوثيق للثقافة غير العامة - المحكمة - توجد أجهزة التسجيل (كما فيها أجهزة الكمبيوتر)، التي تحافظ على خطاب الثقافي المحكي، كما هو وكما يقدم من مصدره أصف إلى ذلك أثناء الآن وبمساعدة «حفريات المعرفة» المركزية كما ناقشناها محورة في موضع سابق، قد نتمكن من صرح أسئلة من شأنها - على الأقل - أن تقدم مدخلاً أو مدخلاً إلى المسألة المثقفة، من ذلك مثلاً هو بوسعنا أن نقوم ببحث تحليلي في الترسات الأخلاقية والسوسيوثقافية والفولكلورية والجسدية، وغيرها، يمكن أن يعصى إلى سباض دلالات على بنيات ذهنية سابقة، في سياق لتواصل التراثي القائم بين الطرفين؟ (وسأتي على ذلك ثانية في الموضع المناسب).

(2) - بشير، هنا، إلى ثلاث وقائع، نؤكد احصور الكثيف للثقافة المحكية في بواكير الإسلام. الأولى بحرنا بها ابن عباس، حيث يقول (وقد أوردناها سابقاً ونسوقها لأن في هذا سياق، وهي مأخوذة عن نصيحة عبد الوحد المقدسي):

بينما نحن عند رسول الله إذ جاءه هي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: يا أي أمت وأمي تفلت هذا القرآن من صدري فما أجدني أقدر عليه». والوقعة الثانية تبرز في قول وجهه أبو هريرة إلى النبي بالصفحة التالية:

«يا رسول الله إني أسمع منك شيئاً كثيراً ألساء». (صحيح البخاري - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 22). وأخيراً الواقعة الثالثة، ويقدمها ابن حزم في «إحكام في أصول الأحكام» - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 238 في معرض الحديث عن سيان بعض الصحابة بعض الآيات القرآنية، ومنهم عمر بن الخطاب ومالك، فيقول ابن حزم. «فإذا مكر هذا في القرآن، فهو في الحديث أمكن، وقد يتساءل المتق، وقد لا يتساءل بل يذكره، ولكن يتأول فيه تأريلاً».

ويمكن ملاحظة أن الإسلام الشعبي، الذي يقوم - كما لاحظنا - على الثقافة غير العاملة ويبرز بالتصورات الثلاثة المذكورة آنف، كان قد مثل - في حلّ تاريخه - أحوالاً كانت تنتهي بانتهاك ممثليها من الدس «المسلمين». وهذا بدوره، ينضمن إقراراً بأن النشاط التسحيلى (مكتبى) لم يستهدف الثقافة المذكورة بذاتها - كم لاحظت من قبل - ولم يجعل منها موضوعاً خاصاً به. وبالرغم من ذلك، فقد كانت تنشأ كوى كبيرة أو صغيرة، ينفذ منها ذلك لإسلام؛ وإن لم يخرج الأمر عن حدود ضيقة أولاً، وكذلك وإن تم هذا على نحو أفضى إلى تكوين «نص على نص» ثانياً. فالكوى المذكورة كانت تفتح من قبل السسطة أحياناً، بقدر ما يستجيب ذلك لتحالفاتها وصراعاتها وعلاقاتها بقائمة وانحركة، وكذلك من قبل المعارضة وهرقاء آخرين أحياناً أخرى. وفي كلتا الحالتين، كان التصور الإسلامى الشعبى، المحكى - بصورة خاصة - يُعاد ترتيبه بيويماً ووظيفياً في سياق عملية امتلاكه من ذيئ طرفين؛ مما كان يقود إلى ما حددهاه به «نص على نص»، مع أن ذلك التصور لم يكن - في أساسه - نصاً. أم السبب الفاعل وراء ذلك فمن الراجع أنه يكمن في أن عملية تمثل التصور الإسلامى الشعبى المذكور تفترض - غير تبينها - أن هذا الأخير يمثل نصاً «غير مكتمل».

وقد لاحظ أنه إلى جانب تيئ الكرتين، للتيئ أفصح الإسلام الشعبى عن نفسه عبرهما، وُحدث دائماً كوة أخرى ثالثة، تجسدت في عملية التواصل التراثية بين التصور المنطلق من الإسلام المذكور في مرحلة معينة من طرف، وبين نظيره في مرحلة تالية من طرف آخر؛ مما يتيح لنا القول بأن الإسلام الشعبى اكتسب سياقاً تراثياً، كرون - عبر مراحل متتالية - نسيجاً متراكباً ومتراكماً، على نحو مطرد، في الإتساع والتناسخ، بحيث يحتاج الباحث إلى أدوات منهجية مرفقة يستطيع عبرها النفاذ إلى هذا السيج واختراقه. وقد رأينا - في موضع سابق من هذا البحث - أن ما أطلق عليه ميشيل فوكو «أركيولوجيا حفر أو حفريات المعرفة» (L'Archeologie du Savoir) يمكن أن يدرس دوراً ملحوظاً في عملية انقضاء

والاحتراق تلك. ولكننا تحفظاً على هذا، بالإشارة إلى أن إنفاذ تلك العملية المعرفية يقتضي الخروج من الدائرة البنيانية لهذه الأركيولوجيا من جهة، والإنخراط في عمية «مسح اجتماعي وتاريخي وبرئي» من جهة ثانية للحدث موضوع البحث؛ مما عسى عندنا أن «قراءة جدلية مركبة» من شأنها إمطة اللثام عن النسيج المتراكب المتراكم، عبر وضعه في سياقه من جدليات الداخل والخارج، والتواصل والتفصيص، والسابق واللاحق والمعلن والخفي، والبال والمذلول، والفكر والواقع، إضافة إلى النظر إليه في ضوء المصائر التاريخية والثروة لأنماط الثقافة غير العاملة، المأني عسى ذكرها من قل. وهذا، بدوره، يظهر أن بحث في «الإسلام الشعبي» أمر في غاية الإشكالية والصعوبة، ويتطلب بذل جهود مركرة معمقة، إضافة إلى حرية التقصي ولدرس حقاً (وهو مسألة مارالت عابرة - في حدودها الأساسية - في البلدان المعنية بذلك) (1).

وإذا كان «الإسلام الشعبي» قد تجلى (ويتجلى) بوضعية تحددها وتضبطها إوالبات العلاقة بين الشعب وبين تقاليده وعتاداته وعقائده وطقوسه وتوجهاته الإيديولوجية (مما يعطي ذلك كنه أهمية في حقل التأريخ للثقافة غير العاملة التي تكتسب صيغاً غزيرة كالشعر الشعبي - ارجل - والفولكلور بمختلف أنماطه إلخ...)، فإن الإسلام الرسمي قام - أساساً - عسى محور آخر. لقد قام على النزوع الخثيث إلى صوغ ومخورة التوجهات الدينية، الخفية غالباً، لدى السلطة السياسية المهيمنة حيان نفسها أولاً، وحيال الآخرين اندرجين في حقل هيمنها ثانياً، ليقدمها على أنها لتعبير الأولى عن «إجماع الأئمة» أو - في حالات قصوى - «إجماع الأمة»؛ مُفضياً إلى القول بأنها بصيغة الشرعية الملزمة للجميع؛ ومنطقاً - في ذلك - من مثل الآية القرآنية التالية

(1) - بالرغم من هذه الوضعية المعقدة، التي مايزل البحث المذكور يراجيها، فقد ظهرت - في مرحلتنا الراهنة - كتابات هامة على هذا الصعيد، اتسم معظمها بالعمق البحثي، وبالشجاعة الاجتماعية، كيهما. وقد نذكر من ذلك ماقدسه الباحث المصري سيد عويس في علمه من أعمامه، التي ربما تنصدهم التالية: ظاهرة التراسل مع قبر الإمام الشافعي (صدر في القاهرة عام 1965)؛ وأصوات الصامتين (صدر في القاهرة عام 1970)؛ والخلود في حياة المصريين معاصرين (صدر في القاهرة عام 1975).

(ضمن تأويل خاص بها، أي بالسلطة المعنوية):

«أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (1).

ومن مثل الحديث الحمدي التالي (وكذلك ضمن تأويل خاص به):

«من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصا الله، ومن عصى أميري فقد عصاني» (2).

وكان من شأن ذلك أن غلبت كفة «لجر واجبرية»، ضمن النصوص القرآنية والحديثية أو تأويلها على هذا النحو، إضافة إلى وضع أعداد هائلة من «الأحاديث» على لسان النبي محمد، يجري الإخفاف فيها على تلك الكفة. وقد كان لمعاوية بن أبي سفيان قصب السبق في ذلك، حيث أسهم بقوة في تحويل الجبرية إلى إيديولوجيا مُعلنة بسلطة.

ولقد سارت المسألة، والأمر كذلك، على لحن التالي: إن ماتمثلة السلطة المهمة، وتجسده في التاريخ العربي الإسلامي - وهو المعنى هنا - على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والنظرية لا بد يولوجية وسياسية، أريد له أن يبرز، بمثابة معيار النظر، عموماً وإجمالاً، في المسألة الإسلامية بصيغها وتحليلاتها المتعددة. ومن هذا الموقع، يغدو البحث ممكناً في لتوجهات الإسلام العامة، التي أخذت بها هذه السلطة المهمة أو تلك، في التاريخ المذكور. وهذا، بدوره، يرمي إلى أن الرصعية (أو بوضعيات الاجتماعية المشخصة) الثأرية وراء السلطة (أو السلطات) السياسية، في حينه، هي التي أمّلت عليها - على هذه الأخيرة - الاحتمالات العامة لعملية توجيهها إلى النص الديني الإسلامي؛ كما ضبعت - من طرف آخر - إمكانات تأثير هذا النص فيها واحتمالاته، دون أن يحسم ذلك، على نحو قطعي وذوي بعد واحد

(1) - قرآن - سورة النساء - 59.

(2) - بن بيمية. معارج الوصول إلى معرفة أصول الدين ومروره قد بينها الرسول (مع: رسالة المطالم المشرفة) - مكتبة دار البيان بدمشق 1387 هـ، ص 27

وبطبيعة الحال، لايسع الباحث المدقق أن يُعمل مايمكن أن ينشأ من احتمالات تأثير الإسلام الرسمي - السلطوي المهيمن - في الإسلام الشعبي، وكذلك تأثير هذا في ذاك. فالأول إذ يمارس فعله الرسمي القسري، فإنه ينجز ذلك وفق المصالح الاستراتيجية الكبرى للفئات ومجموعات ولأفراد لمكوّنة للسلطة المعينة ذاتها، ومايحيط بها ويخترقها من بنية اجتماعية طبقية أولاً، وباتجاه الفئات والمجموعات والطبقات المهيمن عليها، على نحو أو آخر وبقدر أو بآخر، ثانياً. وهو (أي الإسلام الرسمي) حيث ينجز ذلك، فإنه يحدد نفسه مسخراً في مهمة اكتشاف الاحتمالات المناسبة، في لحظة أو أخرى، لاحتراق الإسلام الشعبي، وتوجيهه، أو خلخلته، أو إعادة بنائه. وهذا يعني أنه كان على الإسلام المذكور (الرسمي) أن يتقدم - في الأحوال الحرجة خصوصاً - إلى تقصّي إسلام الشعبي، واستكشافه، والكشف عنه كبنية تتقاطع فيها وتمفصل وتمحور سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والتراثية؛ مما نضمّر الإقرار بنشوء علاقات تأثر وتأثير عبر الفريقين، تلك العلاقات التي قد تعني ثلاثة أمور رئيسة على صعيد النتائج. الأمر الأول منها يكمن في احتمال اندغام الإسلام الرسمي بالإسلام الشعبي، بعد إنحار عمسة إعادة النظر فيه نيةً ووظيفةً، أو على الأقل وظيفياً فحسب؛ وذلك على نحو يبي احتياجات السلطة وقاعدتها الفتوية والطبقية، والاجتماعية بعامة. أما الأمر الثاني فيتمثل في احتمال وقوف الإسلام الرسمي في وجه الإسلام الشعبي، مناهضاً ومسفهاً وكذلك ملاحقاً، خصوصاً حين يتحول هذا الأخير إلى أيديولوجيا كعاحية معارضة ومضادة لسلطة المهيمنة تلك بقاعدتها المذكورة، تقودها فئات أو طبقات شعبية مفقرة ومضطهدة اقتصادياً ومهمشة سياسياً واجتماعياً وحقوقياً، رافعة مثل ذلك الشعار القرآني التالي: «وبريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض وجعلهم أئمة ونجعلهم إوارثين».

وأخيراً الأمر الثالث، ويتجلى بصيغة تقديم مساومات من قبل السلطة حين ممشي الإسلام الشعبي، من فئات لشعب وطبقاته، ومن ثم بصيغة التداخل



والتجاذب والتفاعل بين الفريقين، مع احتمال اتخاذ خطوة اللف والدوران من قبل الواحد على الآخر. وإذا كانت تلك الأمور اثلاثاً بقاطاً عقديّة، على صعيد المسألة المعنيّة، فإنها - مع ذلك - لا تختزن هذه الأخيرة كلياً.

ههنا، في هذا المعقد من المسألة، يبرز «الإسلام النظري» كنسق فكري، قد نواجهه منشعباً ومتشظياً في أكثر من اتجاه وحقل. فهو - بحكم كونه نشاطاً نظرياً منظماً ومشروطاً بدرجة أولية من بشرائط التفرغ لبحثي وينجزه جمع من المفكرين أو السياسيين النظريين أو الفقهاء إلخ... - يستمد إمكانات تحركه وآفاقه من الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تحكمها وتخرقها توازنات القوى السياسية ومستويات التقدم الصناعي التقني والأدوات المعرفية المتاحة، وغيرها. وفي الحالات الاعتيادية، تمتلك السلطة السياسية المهيمنة منطريتها انفرغين، بقدر ضروري، لصوغ مثلها ومقولاتها الإيديولوجية (الدينية هنا)، التي تعممها في أوساطها هي نفسها، وفي أوساط الفئات والطبقات والمجموعات الاجتماعية لأخرى. وقد أتيح لعملية «التعميم» هذه أن تأخذ وتائر وأبعاداً متصاعدة مع تطور وسائل الإنتاج الخاصة بمقتضيات الشفاعة وشروطها التقنية، مثل وسائط النقل وفتح المعاهد وتوفير الهيئات التدريسية المتفرعة، وكذلك طباعة الكتب ومن ثم صناعة الورق، وما يدخل في هذا القليل<sup>(1)</sup>. وحدير بالإشارة أن المقولات الإيديولوجية الدينيّة كانت تجد تشخصها في مثل المنظومات التالية، ذات الطابع التمهيجي: الاجتهاد، والتأويل، والقياس، والتفسير، والإجماع؛ في حين حسد مثل المبدأ السلطوي الشهير (المصدر الإلهي للسلطة) إحدى نتائج النشاط التنظيري، من موقع تلك المنظومات<sup>(2)</sup>.

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نلاحظ تريباً بنيوياً، أو وظيفياً، أو كليهما معاً

(1) - انظر ثانية: هاملتون جيب - دراسات في حضرة الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) - انظر حول المنظومات الإيديولوجية المذكورة والتي تصبّط حقلاً رئيساً من الأدوات التمهيجية في «الفقه الإسلامي»، وغيره من الاتساق الذهنية الإسلامية، عنوانان لتأبير لإحكام في أصول الأحكام لاس حرم، والنص والاجتهاد لعبد الحسين شرف الدين الموسوي؛ ودلت على سبيل المثال.

بين الإسلام الرسمي والآخر النظري. بل إن اندماجاً بين هذين الأخيرين قد نواجهه، في حالات كثيرة من التاريخ العربي الإسلامي، والأمثلة على ذلك متوافرة بكثرة، في هذا الأخير.

ولما كان «الإسلام النظري» حقلاً نظرياً نظيرياً مفتوحاً، وغير محصور في بنية اجتماعية فئوية أو طبقية أو نخبية إلخ... واحدة، من المجتمع العربي الإسلامي في تاريخه المتعاقب والمتداخل، فقد كان محتملاً أن تبرز صيغ وأشكال منه، على الصعيد الشعبي، متجلية على نحو أو آخر في «الإسلام الشعبي» ذاته. فجمهور الفقراء والمفقرين من الطبقات الدنيا، ومن بعض شطائر لفئات المتوسطة، وإن لم يكن في حيز الذي مكنه من صوغ إيديولوجية بأفق نظري سافر ومستقل - بمحدود أساسية حاسمة - عن إيديولوجيا السلطة الممثلة لسلطة أو الطبقات العليا ولشطائر معينة من تلك الفئات، فإنه كان - في فترات معينة من ذلك التاريخ العربي الإسلامي - قادراً على تقديم إرهابيات إيديولوجية نظرية منطوية على كثير أو قليل من الاتساق لمطقي. وقد عبرت هذه الأخيرة عن قضايه ومطامحه وتصوراته حول واقعه، وواقع خصومه وحلفائه، ربما غالباً على نحو متوسط وغير مبسط (أي مركب).

وينبغي التشديد أو التزجيج بأن جمهور المذكور أتيح له أن ينجز ذلك بكثير من المشقة والتقية، وبلسان مصريه المتحدريين، عموماً وخصوصاً، من أوساط لفئات الوسطى، والمنسلخين عنها، بقدر أو بآخر، وكذلك المتحدريين من صفوفه هو نفسه، على قلتهم أو ضعف تكوينهم ثقافي. لكن ما أنجزه ذلك الجمهور ظل - في كل الأحوال أو على الأقل في حال التقية العنيفة وما يتصل بها من حاجات تشكيفية ونوازعه وما تقتضيه من الرمزية والكناية والقلق - مختزلاً من قبل إيديولوجيا لسلطة (الإسلام الرسمي)؛ مما قد يجعلنا نركن إلى القول التالي، وهو أن التصور المقدم إلينا حول التاريخ العربي الإسلامي هو، في إجمال الأمر وعمومه ومع الأخذ بعين الاعتبار عوامل أخرى، تصور موشوم بمعالم وخصائص «الإسلام الرسمي السلطوي»، ومن ثم بنزوع تنظيري تفقيهي (تسويغي على نحو مشدد)؛

مع الإشارة إلى أن ذلك ربما تم، أيضاً، باحترافات إسلامية شعبية لعلها تعبر عن  
عض أشكال المساومات السياسية التاريخية من قبل الأغلين، أو تكثيف ذهني معقد  
قوة لإسلام الشعبي النافذة في الأوساط العليا.

إن ذلك كله، مجتمعا، يسمع بالنظر إلى المستويات الثلاثة من الإسلام على  
أنها إحداثيات ثلاثة، تحدد العلاقة بينها وتقوم على سبيل التوازي والتقاطع  
والداخل، معاً، ومن موقع حركتي «التكوّن» و «التقدم»<sup>(1)</sup> في السياقات  
اجتماعية والتاريخية والثقافية. والبحث التحليلي والتركيب من شأنه الإمساك  
بعملية التعضي والتبلور والتمايز والكوص والتساوم والصراع، التي خضعت لها  
تلك المستويات، وكذلك عملية لتواشج والتفاعل والاندخال فيما بينها. فالحظنة  
تحليلية التفكيكية من البحث تكشف عن كلتا العمليتين المذكورتين؛ في حين أن  
لحظة التركيبية التوليفية تحدد النيات النهائية الناجزة، نسبياً، لكل من المستويات  
ثلاثة من الإسلام؛ أي إنها تضط عملية التعضي والتبلور والتمايز، وكذلك  
صراع، وما قد يفضي إليه من تراجع وتقدم وعادة بناء وتكيف إلخ...<sup>(2)</sup>

وتبقى الإضافة التالية ضرورية، وهي أن مستويات الثلاثة المعنية من الإسلام  
نصلقت، في تجسيدها للعمليتين أسوة بهما، من حواملها الاجتماعية، ممثلة - صنف

(1) - انظر مع المقارنة: Oigerman- Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, Dietz Verlag, Berlin 1972, S. 82-91.

(2) - من هذا الموقع، يصبح الأخذ بالتساؤل، الذي يطرحه تفكيكي ورشيدة التركيب، وإن بعد بعض  
التدقيق، مهما يتساده... هل يعني «أن ما كان بالأمس عماداً من أعمدة الحضارة ونعني بساء الوعي بالذات  
و الوعي التاريخي بمركزية الأمة على تصور حقيقي تقدمي للزمنية والتاريخية قد أصبح اليوم عائقاً آخر في حركية  
التحديث التي تقوم على معقولة انفتاح التاريخ والرسم على تصورات متعددة تقبل للامتظام واللامتناسق كما  
تقبل للصدفة والانفصال والتراجع؟». (تفكيكي التركيب ورشيدة التركيب؛ فلسفة الحضارة - مركز الإنماء القومي،  
بيروت 1992، ص 11). أما التدقيق المحتمل، هنا، فيمكن في القول بأن «التصور الخطي التقدمي، الذي يجري  
حديث عليه هنا، قدم - في حينه - مثله تشخيصاً وتكثيفاً للتصور «مادي الجدلي للتاريخ»؛ وهو في حقيقة  
الأمر ليس كذلك.

ذلك أن هذا الأخير يقوم به - ضمن مايقوم به - وعنى عكس ماهر شائع في بعض الأوساط بالنظر إلى  
«لتاريخ والزمن» بمثابةما ينتمين مفتوحين تحت مسمى «الامتظام واللامتناسق والانفصال والتراجع».

- بوصفياتها الاجتماعية المشخصة فهذه الأخيرة وإن لم تكن، في شمولها، متماثلة أو متماهية مع تلك (أي الخواص المذكورة)، إلا أنها تمارس دور الناظم الموضوعي العام لكيفيات المتنوعة، التي تتلور وفقها المستويات الثلاثة للإسلام، وتحدد - من ثم - حقل التحرك العام الإجمالي لها.

ولما كانت الوضعيات الاجتماعية المشخصة أشمل من الخواص الاجتماعية، فإنها تمثل الناظم الموضوعي والآخر الذاتي لتلك الكيفيات؛ نعتي بذلك، تحديداً، كيفيات تبلور الأدوات المعرفية والقاعدة لايدولوجية، التي في ضوئها - مجتمعة - تفصح عن نفسها إوالية اختراق النص الديني الإسلامي، ومخاطبته، والحوار معه، على نحو من الأنحاء.

\* \* \*

و لآن وفي ضوء تلك الحركة لاسلامية امركة المستويات، كان مستوى آخر للفعل الإسلامي يفصح عن نفسه ويتبهر، بكثير من التعقيدات الذاتية والعوائق واتخاذير الموضوعية؛ نعتي بذلك الإسلام الشخصي مردي<sup>(1)</sup>. فإذا كان الإسلام (هما معنى: النص القرآني الحديثي والفكر الإسلامي) قد تموضع اجتماعياً بشرياً، فإن هذه - بالضرورة - استجابه لأوضاع اشهر المعنيتين في المجتمع، أو في التجمعات البشرية المنضوية في إطار دولة العربية الإسلامية. ويلاحظ أنه، في سياق ذلك، كان ينمو «ضمير شخصي» لدى المؤمن، معباً بمنظومة القيم الإسلامية أو دينية عموماً، التي كان يتناقلها من المصادر الثلاثة المذكورة آنفاً ومن غيرها مما كان محتملاً. وقد نرى أن هذه الأخيرة اتسمت بسمة مشتركة، هي أنها، جميعاً، قامت على حد ما وقدر ما من العمومية ومن إلزام، الذي مافتىء - مع نمو القوى الاجتماعية الكامنة وراء تلك المصادر (أو مستويات) الثلاثة للإسلام - أن اكتسب

(1) - يستخدم محمد لركون في (مفهوم الإسلام لأمس وعدا، لمعطيات مقدمة سابقاً، ص 124 - 125) مصطلح «إسلام الثالث أو الإسلام الفردي» بيد أنه - وقد أودنا من أركون في هذا المجال - قد يرى أن مصطلح «الإسلام الشخصي الفردي» أقرب إلى الدلالة متوخة هنا

طابع إكراه للقوى المذكورة ذاتها. وهذا يشير إلى أن القوى الاجتماعية إياها - وفي طليعتها نظريّوها ومن يدخل في حقلهم من الفقهاء والسياسيين المتفقيين وأصحاب الصرق والمشايخ والحكماء إلخ... - هي التي أنتجت آليات هذا الإكراه، دون أن تكون قادرة - في مراحل لاحقة - على الخروج عنها وعليها، أو التحكم بها، والتوجه على نحو يناقضها مباشرة، إلا في أحوال خاصة ومحدودة.

ويمكننا أن نتبين بعض بواعث آليات الإكراه المذكور متمثلة في الشروط الاجتماعية المشخصة لعلاقات التمايز ولتعاصم، وكذلك التصارع، القائمة بين القوى الاجتماعية المعنية هنا، أي في البحث عن إيديولوجيات تكرر النزوع للبحث عن وعي ذاتي بكل واحدة من هذه القوى، وتعمل على صوغه وتعميقه؛ وكذلك في عملية التعبئة الإيديولوجية ضد الخصوم، واستحضار «الهوية الذاتية» كصيغة من صيغ هذه العملية. وإذا مبدقنا في نية تلك الإيديولوجيات، وفككناها بنيوياً ووظيفياً، فلعلنا نضبط فيها ملمحين اثنين كبيرين، هنا المقدس والسلطة، مع الأشكال المتنوعة التي يتجلى فيهما هذان، في حقل كل من الإيديولوجيات المذكورة.

فـ «المقدس»، في المستوى الشخصي الفردي للإسلام كما في المستويات الثلاثة الأخرى، يتولد من الاعتقاد بالمصدرية الإلهية (الوحيّة) للدين عامة. ويمكن أن نلاحظ، هنا، علاقة تضافيية بين المقدس والسلطة، انطلاقاً من أن هذه الأخيرة تنصوي، هي أيضاً ضمناً وإضماراً، على نزوع قداسي، تطمح أن يمنحها - في أعين خصومها وأعين أنصارها - ما يجعلها فوق الشوائب والنقد. والسلطة حيث يُنظر إليها على هذا النحو، فإنها تغدو أكثر من أن تُحصر في البعد السياسي. فهي تتجلى في كل الحقول المجتمعية، ومنها تلك التي نحن بصدد البحث فيها الآن: الإسلام الشعبي، والإسلام الرسمي، والإسلام النظري، والإسلام الشخصي الفردي. وحدير بالتنبه إلى أن هذه السلطة، لمازعة إلى القداسة، نكتسب أبعاداً أكثر تركيباً وتعقيداً، حين تكون قائمة ضمن علاقة أكثر قرباً ومباشرة مع السلطة

السياسية المهيمنة. فهنا وفي حل كون هذه العلاقة سلبية (نزاعية - صراعية إ.خ...)، تتعاضد وتائر النزوع القداسي لدى المجموعات الإسلامية المترتبة خارج السلطة السياسية المهيمنة، وذلك تأكيداً منها على أن خطاباتها الدينية ذات مصادر دينية، تمثل الخط «الصحيح - المستقيم»، بانقيس إلى الخطاب السلطوي السياسي المهيمن. وفي اتجاه ذاته، تتسارع احتمالات البروز للمطامح والأهداف السلطوية في أوساط تلك المجموعات، إنما بصيغة الأهداف والمصالح المقدسة (المشروعة)، ولكن المكبوتة أو المسكوت عنها من قبل «أعداء الله والأمة الإسلامية»، أي من قبل رموز السلطة المهيمنة ومتنفذيه، عسى نحو خاص. وإذا وضعنا النزوع القداسي لدى الفريقين المذكورين في سياقه من التصاور الزماني التاريخي، فإنه يتضح كم من انتضاعف والتراكب والتعقد يطرأ على تصور المقدس، بحيث يبدو التاريخ الإسلامي العربي وكأنه «تاريخ للمقدسة»، ومن ثم كانه «تاريخ مقدس»؛ بالرغم من أن هذا الأخير يمثل مفارقة منطقية وتاريخية سافرة.

ويلاحظ أن «الضمير الشخصي»، الذي يتجلى فيه الدين في مستوره الشخصي الفردي، يأخذ بالتضخم في أحوال الإكراه المعلن، خصوصاً ولكن هاذا الإكراه كان، في التاريخ الإسلامي، يكتسب صابعاً مجتمعياً شبه عمومي، عبر العلاقة الأكثر حضوراً فيه بين الإسلام الرسمي (السلطوي السياسي) والإسلام النظري، الفئوي، أي الذي يُتجزأ عبر فئة الفقهاء المنظرين الذين قد يكونون متحدرين من مختلف المواقع الاجتماعية الطبقية والذين برز منهم أمثال الأوزاعي وأبو حنيفة ومالك بن أنس والشافعي وأحمد بن حنبل وداود الظاهري. وقد تبلور الإكراه المذكور بصيغ وتعبيرات متعددة، ربما كان «الإجماع» في مقدمتها.

إن «الإجماع» برز بصفة كونه مبدأ يناد به حل خلافات ماقائمة بين الفقهاء حول مشكلة أو أخرى، ليتحول إلى موقف ملزم، أي ليؤكد إشكالية العلاقة بين العمومي والخصوصي. أمّا من يقوم بذلك فيتمثل بـ «علماء - الفقهاء»، في مرحلة تاريخية ما. وهؤلاء يستخدمون ما يرونه حقاً منوطاً بهم، يسمح لهم أن يعمّموا

آراءهم، وأن يجعلوا منها قاعدة قانونية تكتسب استمراريتها، بفعل تأثيرين اثنين، هما سريان العادة، وتدخل السلطة. وإذا ما عاب أحد هذين الأخيرين، فإن تلك الاستمرارية وفعاليتها تغدوان معرضتين للانقطاع، أو للمقاومة، أو للإهمال. وإذا كان «مالك» قد ظل ينظر إلى الإجماع على أنه «وسيلة عرضية»، تقتضيها الظروف أحياناً، فإن «الشافعي» رفعه إلى مستوى «المبدأ القطعي». أما لدى الجغرافيين البشريين، الذي ينطبق على إجماع، فقد قصره مالك على «علماء المدينة - يثرب»، في حين وسّعه الشافعيون ليشمل «علماء عصر معين». لكنه (أي الإجماع) سيرز - في عصور متأخرة - خصوصاً على أيدي الوهابيين، الذين يرون أنه من شؤون «صحابة النبي»<sup>(1)</sup>.

ويهمنا من ذلك، أن «الإجماع»، الذي ظهر بصيغة مقعدة مباشرة وأخرى عمومية، مثل غطاء سلطوي يبرر لسلطة لسياسية المهيمنة وجمهور المؤمنين؛ محققاً - بذلك وخصوصاً حين كانت تلك السلطة في الموقع الذي يسمح لها أن تحترقه أو تجثو لمصالحها إلخ.. - وظيفة مؤسسية تنبؤ في فرض وسيط ملزم بين المؤمنين من طرف و «القدرة الإلهية» من طرف آخر، هذه «القدرة» التي سيرغم سادة السلطة المذكورة أنهم يمثلونها، أو يمثلون الموقف «الصحيح المستقيم» لتعاليمها القرآنية. بيد أن ذلك لا يقلل من مصداقته أن يكون «المجمعون» من الفقهاء أو عدد منهم خارج دائرة الشك والشبهات. إذ إن المسألة اتصلت بشبكة متعاطمة من الإكراهات، التي كانت تنمو في المجتمع الإسلامي، محاصرة احتمالات تكون «ضمير شخصي ديني»، ذي أفق عقلي مستنير، يسمح لصاحبه أن يفكر بحرية أو بشيء منها، على صعيد الموقف الديني والديني السياسي.

لقد استطاع «الإجماع»، أو ما يشبهه أو يقترب منه، أن يحاصر ذوي مش

(1) - نظر: هنري ماسي - الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 124 - 126. وكذلك للمقارنة: أحمد أمين - فجر الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 235 - 249.

ذلك «الضمير» من أمثال الصوفية، مُصعِّفٌ ما يمكن أن نرى فيه - ضمن إحدى قراءات المحتملة - اتجاهًا لرفض «التوسط» في النص القرآني بين المؤمن وربّه؛ مما قد يثير بعض الشك في لتصور القائل نفسه في الإسلام، أي في الفكر الإسلامي عامة، «لاوساطة بين الله وععبده». ولقد قرئ النص القرآني أحاديثي على نحو يشدد على هذه «الوساطة» ويرفعها إلى مستوى المبدأ الفقهي. ومن ثم، فإن من كان يرفض «الإجماع»، كان يُنظر إليه على أنه جسم غريب عن الإسلام، ينبغي عزله أو بزه (لتذكر حالة الحلاج الذي راح - بضميره الصوفي الديني الشخصي - ضحية إجماع سني لفهم النص الديني، وابن حنبل الذي عُذب في أقيّة المأمون المصطفى من إجماع أو شبه إجماع معترزي!) (1). والملفت في ذلك أن الفرقاء المعنيين يضطهد بعضهم بعضاً بطلاقاً من أن كل واحد منهم يزعم أنه هو الذي يمتلك «الحقيقة»، وأنه - من ثم - يملك حق إعلان الإجماع من طوره

وبالرغم من أن الإجماع مارس، علباً، أو أريد له أن يمارس وظيفة التوحيد السياسي والعقدي للمجتمع الإسلامي، إلا أنه مثل سلاحاً بحدين، أولهما أفصح عن نفسه بتلك الوظيفة، وثانيهما تحسد في مهمة الإكراه الديني لذوي «الضمائر الدينية»، الطامحين إلى أن يعيشوا علاقتهم بالله (وهذه هي أسس الدين) على نحو يلبي حاجاتهم الروحية الطلقة، قبل تلبية حقوق معينة بحركات معينة تحمل طابع الإلزام «من خارج».

إن «الإسلام الشخصي الفردي»، والحال كذلك، كان غالباً ما يجد نفسه مرغماً على أن يتحول إلى ظاهرة فردية أو تخبوية معزولة. وقد انطوى ذلك، ضمناً وظاهراً، على تحذير شبه دائم من السقوط إلى «تأولات أو تمحلات شخصية»، تسيء إلى «العقيدة النقية»، أي إلى «إجماع الأئمة»، الذي هو - في

(1) - نظر مع المقارنة: لوي غاردييه - التاريخ، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 124 - 126.



حقيقة الأمر - إجماع فقهي فحبي ونحوي، في آد، يطرح نفسه من حيث هو «إجماع الأمة». وكان من شأن ذلك أن أضعف من إمكانيات واحتمالات ظهور تيار ديني قوي، يقوم على «الحرية الشخصية» في «فهم» الإسلام، تلك الحرية التي تستند إلى «ضمير شخصي» مقرر به، بمثابة معيار النظر الحر في المسائل - العقيدية الذهنية خاصة - التي يواجهها المؤمن في حياته الخاصة والعامة؛ مع الإشارة إلى أن «الضمير الشخصي الحر»، الذي يرنو إليه الإسلام الشخصي الفردي، يعمل على الابتعاد عن «المقدس» و«السلطة» عموماً، والسياسية منها عسى نحو خاص، بقدر ما تعمل هذه مع ذلك عسى نحو تضايقي أشرنا إليه من قبل - على التقهّم في حياته ومصائره (أي الضمير المذكور) وعلى ضبط تحركه بأنوسائل المتاحة، المادية الرادعة أو المادية المحفزة أو الإيديولوجية المروضة. بيد أن هذا «الضمير الحر» يظل، رغم ذلك وبفضله، يبحث عن آفاقه مشروطاً بشروط الوضعية الاجتماعية المستحصّة المهيمنة ومحدوداً بمحدودها الاحتمالية المفتوحة، بحيث تغدو إمكانيات لتفتت من لأصر الذهنية العامة لمستويات الإسلام الثلاثة السابقة أمراً شائكاً، وربما مستحيلاً. وهذا من شأنه التمكين لاحتراق ذلك «الضمير الحر» بالصيغتين لرئيسيتين كليهما، اللتين واجهاهما بصفة كونهما ملمحين كبيرين في تلك لأطر الذهنية (الايديولوجية) للمستويات المذكورة، وهما النزوع نحو القداسة والسلسلة.

من ذلك، نتبن عملية تموضع النص القرآني الحديثي بمثابتها عملية مركبة ومفتوحة أولاً، كما نضع يدنا على ارتباط موقف الإكراه الديني ضد الخصوم بفراعتي المقدس والسلطة ثانياً؛ مستنبطين من هذا وذاك ناتجاً قد يكون ذا أهمية خاصة، على صعيد تقصي مصائر عملية تموضع النص المعني، ومن ثم على صعيد حرية نمو الفكر الإسلامي عبر استنهاض ذلك النص؛ إن تلك المصائر وهذا النمو كان (وما يزال) مرتينين بآفاق التحاصم والتسارع والتصارع بين القوى الاجتماعية المختلفة، والمنطلقة من وضعياتها الاجتماعية المشخصة، بمصالحها وحوزها

ولعلنا نلاحظ أن الاسلام لشخصي الفردي كان - عموماً وإجمالاً - من وراء عملية إنتاج «القراءات» الإسلامية؛ ذلك لأن هذه الأخيرة تدخل، أساساً، في حق «ثقافة العالة» والانتاج الإيديولوجي لثقافة المخصص من قبل أفراد بعينهم، بالرغم من انضوائهم دائماً في محيط بشري جمعي. بيد أننا قد نوسع دلالة مفهوم «لقراءة»، بحيث لا تقتصر هذه على نص مكتوب أو على جهد ذهني قد يفضي إلى تنصيبه كتابةً، وقد لا يفضي. وفي هذه الحال الأخيرة، يمكن النظر إلى «إسلام الشعبي» و«الاسلام الرسمي - بسطوي» على أنهما - إلى جانب الإسلاميين النظري والشخصي - مصدران ثران لقراءات إسلامية متعددة ومتنوعة؛ بل - كذلك - على أنهما نفسيهما نمطان ثنان من القراءة الإسلامية، بمعنى إجمالي وشمولي.

ههنا، تبرز ملاحظتان، تخص الأولى منهما الإسلام الشعبي، في حين تتصل الثانية بالاسلام الشخصي الفردي. فعلى صعيد الأولى، نقبل أن القراءات التي أنتجها الاسلام الشعبي - بصيغ لحكاية أو الإغنية البكاية أو التحفيزية أو السياسية الاحتجاجية أو «مجلس الذكر» أو حلقة نصوفية أو التزينة أو الشيد السوي الخ... - غالباً ما كانت تخضع لإعادة نظر من قبل الخصوم أو لتغيب أو حصار أو تسفيه بوصفها انحرافات عن «طريق السوي». ولذلك، يجدر بالباحث أن يأخذ موقف حذر بحثي شديد حيال ما يواجهه تحت حد «قراءات إسلامية شعبية» ذات مطامع واتجاهات شعبية. أما فيما يختص بالاسلام الشخصي الفردي، فيمكن التنويه بأنه، إذ يرى في «الضمير الحر الشخصي» ركيزته أو إحدى ركائزه الكبرى، فإن التعبير عن هذا الضمير لا يستند بنص مكتوب، بل يمكن أن يظهر بصيغ أخرى متعددة محكية أو ممارسة أو مُعناة ومُنشدة، على النحو الذي أتينا عليه آنفاً.



في هذا المعطف من السحت في مستويات انسلاط الإسلام وتشخصه، يبرر مستوى آخر خامس، هو الإسلام الإلتي. ههنا، قد نلاحظ أن هذا الأخير لم يظهر- في التاريخ الاسلامي (العربي) - كنسق ديني بذاته، أي بمثابة مظلومة ذهنية (إيديولوجية) مستقلة لها خصائص وآياتها المتميزة عن تلك التي تمتلكها المستويات السابقة الذكر من الإسلام. لقد برر الإسلام الإلتي كنقطة محتملة من لحظات بروز تلك المستويات ذاتها. فعلى صعيد الإسلام الشعبي وعبر دراسة وتقصّ تاريخيين، في الحقل التاريخي العربي الإسلامي، يمكن وضع اليد على تعددية إثنية واسعة النطاق متحدرة من الشعوب والأقوام، التي انضوت في إطار المجتمع العربي الإسلامي.

فدراسات الانثروبولوجية - وهي لصيقة بهذه المسألة - تظهر كم كانت مكانات التشخص الإلتي لدى شعوب مجتمع مدكور واسعة ومتعددة ومتشابهة ومعقدة. ذلك لأن الإلتي لا يظهر صامياً محصاً، وإنما يتجلى في المسائل والمشكلات التي يعيشها البشر. فإذا كانت المستويات الأربعة للإسلام، المعنية في هذا بحث، تجسد أنماطاً دينية متعددة لتشخص الإلتي وكانت هذه الأخيرة هي موضع اهتمامنا هنا، فإن الإلتي ذاته يجد من أنماط تشخصه غير الدينية ما يجمعه حراً مفتوحاً. فالاقتصادي والسياسي والاجتماعي والسيكولوجي والأخلاقي والجنسي وغيره هي حقول قد تظهر مثبسة بشخص الإلتي، كما قد يظهر هذا مثبسا بشخص تلك، خصوصاً في مراحل يسود تقسيم العمل فيها مضطرباً أو بدائياً.

ويهمنا نحن، هنا، أن نلاحظ أن حقل تشخص الإلتي في الديني وهذا في ذاك بالتاريخ العربي الإسلامي مثل واحدة من الاقنية الكبرى للتعبير عن خصائص ومشكلات الشعوب والأقوام، التي انضوت في نصاف ذلك التاريخ، بما في ذلك الشعب العربي. وقد نضيف إلى ذلك أن عمية التعبير هذه غالباً ما أفصحت عن نفسها بصيغة خطاب خفي أو مشوش أو مغمغم، حصراً حيثما كانت الصراعات

السياسية والاجتماعية والاقتصادية تدور في التاريخ المعني بصور غير مكشوفة، على نحو ما كان يحدث بين العرب والفرس وبينهم وبين الترك وبينهم وبين الهندوس... (1). من هنا، قد نلاحظ أن التوزعات الفرقة المذهبية الكبرى والصغرى وما بينهما جرى اختراقها إثنياً، على نحو ما وبقدر ما، خصوصاً فيما يتصل بالسني ولشيعي، والشافعي والحنفي، والإباضي والحنبلي (2). ولعلنا نرى في الحركة لبكية والحركة القرمطية والأخرى الشعبية تعبيرات سياسية واقتصادية وسوسيوثقافية عن تداخل الإثني بالعقدي، بحيث يبدو الواحد منهما مدخلاً إلى الآخر وتعبيراً عنه؛ وذلك - وهذا يمثل عمق المسألة - بالإعتبارين البنيوي والوظيفي.



إن ذلك كله، مجتمعاً، يتيح لنا القول بأن «السمات القرآنية» الكبرى، التي سيأتي الحديث عليها تالياً، مثلت - مباشرة وعنى نحو غير مباشر - موضوع انطلاق نكس الأنماط الذهنية الإسلامية، التي تموضعت بشرياً مجتمعياً. بقول آخر، إن السمات المذكورة لم تكون نقاط تقاصع مع جهود المثقفين الكتابين من القراء بحسب، بل كذلك مع ممثلي تلك الأنماط جميعاً.

وقد تواجهنا، أخيراً، المقاربة لشائكة التالية، وامتثلة بالتساؤل التالي: هل السمات «القرآنية» المأثري على ذكرها والتي سعالجها في الباب القادم من هذا

(1) - إذا كان الإسلام قد ورت - في الريف المصري - بعض الطلوس الفرعونية، كما ورد معنا من قبل، فإنه اكتسب لدى الهندوس طقوساً تشي بدلالات دقيقة طريقة حور «ماهلهمونه» من «الماء المقدس» و «النهر المقدس». (وبالطبع، تبقى المسألة في كلتا المرحلتين مرتبطة بمجذلية العلاقة ما بين الداخل والخارج). فأمير لريمانني يكتب - مما يحترنه من مسموعات وشبهات مباشرة - مايلي، معرجاً ضمناً على ما نحن بصدده الآن: «من مظاهر الحج العجبية مثلاً أن بعض الحجاج من الهند، بشدة إيمانهم وتفجر هركان احتفادهم، كانوا يرمون بأنفسهم في بحر زمزم تركاً واستغفاراً، واعتقاداً منهم أنها أسرع طريق إلى الجنة». (أمير لريمانني: ملوك العرب - دار الجليل، بيروت، الطبعة الثانية 1987، ص 96).

(2) - من موقع هذا التواضع، الذي يكتب بعداً بمبوا ورطيمها، يرى أحد الباحثين «أن التراث الإباضي - بقصي - يتمجيد للعرق البربري، ويقدم على ذلك أحاديث معروية إلى النبي». (لوي غاردييه: الإسلام الأمازيغي - غدا - التاريخ، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 38 «نخط التشديد مني» ط. تيريني).

المبحث، هي **حصيلة** جهد قرائي استحدثه وأخذه قراء القرآن (منجزو القراءات من مفسرين وفقهاء ومؤولين وكلاميين ومتصوفة وفلاسفة إلخ...) وألحقوها - من ثم - به، أم هي سمات قرآنية، حقاً، يتحدث عنها القرآن بصيغة خطاب معن ومكشوف؟

ههنا، ينبغي أن نشير إلى أن هناك من الإسلاميين من يرى أن هذه السمات، أو ربما معظمها «مبتدع» من قبل «المبتدعين»، أو من «الأعداء الخارجيين» للإسلام<sup>(1)</sup>. فبحسب ذلك، ليس صحيحاً أن النص القرآني - في عمومته - إجمالي كني، وذو إشكالية تأويلية وأخرى تتعلق بالناسخ والمنسوخ، وليس فيه - كذلك - ما يشير إلى باطن وظاهر (لأنه كله - وفق ذلك - ظاهر مفهوم باللغة العربية المباشرة)، وما يعلن عن أنه نص أتى منجم وفق الوقائع والأحداث واستجاب لمقتضيات «أسباب النزول»؛ وأخيراً، ليس صحيحاً أبداً أن نتحدث عن محاولات زيادة ونقصان في القرآن الكريم بررت أثناء جمعه من قبل فرقاء إسلاميين، كما يرى جمع من المصنفين الإسلاميين. بل لرأي المذكور يُحيل هذه المشكلات كلها إلى صفوف من تناولوا (قرؤوا) القرآن، دون أن يكون له - هونفسه وبينيته البصية - نصيب في إثارتها. وبغض النظر عن أن مثل هذا الرأي يفضي إلى موقف لاعقلاني قاصر من القرآن (والحديث النبوي) حيث ينتزع منه حيويته وخصبه في طرح ما طرحه من مسائل ومشكلات وقضايا، فإنه يُقر - ضمناً أو إفصاحاً - بالتعددية لهائلة، ويجسدها هونفسه في شخصه، تلك التعددية التي اكتسبتها القراءات (أو تناولات) الإسلامية، التي تجمع بينها وبين غيرها مقولة «العكر الإسلامي» العامة.

بيد أن أرهاطاً من الإسلاميين الدبهين، مثل علي بن أبي طالب وفخر الدين الرازي والشهرستاني، لاحظوا أن النص القرآني (والحديثي باعتبار ما) أكثر تعقيداً

(1) - غير أن مثل هذا الرأي للكتاب الإسلامي مصصم البعا في ندوة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً»، وذلك في معرض رده على مداخلة قدمناها هناك.

من أن يفهم - على صعيد الواقع المشخص - من موقع كونه كتاباً تعليمياً مباشراً ومقتناً مقعداً، على نحو صارم. ولا بد أن يكون أولئك وأمثالهم قد صوبوا عيونهم الحاذقة باتجاه الخصومات والصراعات والخلافات، التي دارت بين المسلمين حول النص المذكور؛ غير مكثفين بالنظر إلى هذا الأخير وبالتشرنق فيه أو حوله؛ بغض النظر عن النتائج، التي وصل إليها كل منهم بهذا الصدد.

وسيتضح، من سياق الفصول التالية، أن النص القرآني والحديثي) أفصح، بلغة مباشرة غير مجازية، عن انطوائه على السمات الخمس الأولى المحددة آنفاً، وقدم نفسه بمثابة نصاً متبنياً وفق الفضاءات والإحداثيات، المنطلقة من تلك السمات ومن سادستها (إضافة إلى غيرها مما لم نبحث فيه عينا وتفصيلاً). وفي ضوء التمييز المكتشف بين نمطين (أومستويين) قرآنيين لـ «إعلان القول»، واحد مباشر يمس البعد النظيري الإخباري وآخر غير مباشر يمس البعد التشخيصي التطبيقي، قد نلاحظ أن «الفكر الإسلامي»، بقراءاته المطردة والمتنوعة، اتكأ على البعد الأول ليتوغل في البعد الثاني، ويجد فيه أقصى مطالبه، التي يضعها من مواقعها هو نفسه، أي الفكر المذكور؛ مع الإشارة إلى أن ذلك لم يمثل خياراً وحيداً بيد القارئ (الفقيه أو السياسي إلخ..)، بل كان إلى جانبه الخيار الآخر المتمثل بالإتكاء على البعد الثاني، في سبيل التوغل في البعد الأول واستنباط ما يستجيب للإحتياجات المطلوبة.

لن نشخص منطلقنا، إذأ، لا بأفق واحد، ولا بخيار واحد، ولا باحتمال واحد، على صعيد البحث فيما نعتبره سمات كبرى للنص القرآني والحديثي. ذلك لأن ما حدث فعلاً، في أثناء المراحل الواقعية للفكر الإسلامي، كان (وما يزال) يسلك هذا المسلك المعقد والمركب، بحيث قد لا يكون بإمكان الباحث، دائماً، أن يكتشف المدخل المناسب إلى فض مغاليقه.

وإذا كان النص القرآني قد أتى - في بنيته - مُشكلاً بالمعنى المحدد بوجود السمات المذكورة فيه، فإنه لن يفصح عن ذلك بهدف مخاطبة الناس في تشعباتهم

وتشظياتهم وتشخصاتهم الإيديولوجية والمعرفية فحسب؛ بل إنه، هو نفسه، تكوّن من موقع الحدث السوسيوثقافي والاقتصادي والسياسي، الذي تشعّص في حياة الناس الذين خاطبهم النص المذكور، في حينه. ومن ثم، فإن جدلية المرسل والمتلقّي نواجهها - هنا - في كلتا المرحلتين اللتين تحدّدان الحضور التاريخي لذلك النص؛ نعيّ مرحلة التكوّن (النزول بالمصطلح القرآني)، ومرحلة الإعلان (الصّدع بالمصطلح القرآني).

## الباب الثاني

من النص القرآني الحديثي  
إلى القراءات الإسلامية أو من  
«البنية» إلى «القراءات»



## النص القرآني ذو بنية إجمالية كلية

### 1.

يمكن التقرير، هنا، بترجيح كبير وربما بإقرار شبه عمومي من كتاب اسلاميين وباحثين في الاسلاميات، بأن النص القرآني (والحديثي جزئياً كما ذكرنا من قبل وفي حال الإقرار بوجود حديث صحيح غير موضوع) أتى على نحو لجأ فيه - بالحالات الأغلب والأحسم - إلى صيغ إجمالية كلية، تفتقد؛ بدلالاتها المباشرة، لتفصيل والتخصيص والتعيين<sup>(1)</sup>. ولقد نفت هذا الأمر نظر الفقهاء والمحدثين، بل والمنصنين والحفظة من قبلهم. وكان اسبي - في حيه - يشرح الإجمالي الكسي، ويفصل فيه لسائليه وجمهوره، بقدر ما يقتضيه واقع الحال. ولكن التساؤلات والمحددات ما فتئت أن اندلعت لاحقاً من قبل الفقهاء وغيرهم، بمختلف اتجاهاتهم ومنازعهم المحتملة، حول المسألة ثدية، التي ظلت - أيضاً في أجوبة محمد غامضة أو

---

(1) - ينبغي، هنا، ان نذكر على سبيل المثال - المعصي لدم النبي، وهو أن «الآيات القانونية، أو كما يسميها الفقهاء آيات الأحكام. ليست كثيرة في القرآن، ففي القرآن نحو ستة آلاف آية، ليس منها مما يتعلق بالأحكام، لا نحو ما بين وحتى بعض ما عده الفقهاء آيات أحكام لا يظهر أنها كذلك». (أحمد أمين: فجر الإسلام - بعضيات المقدمة سابقاً، ص 228). وهذا الأمر جاء تفسيراً عن إحدى سمات النص القرآني المعنية في هذا البحث. «فكثير من آيات القرآن بحمة أو مصفنة أو عامة». (المرجع السابق نفسه مع معطينه مذكورة، ص 208).

معلقة؛ فضلاً عن أن إجاباته عن أسئلة صحابته وتابعيه ظلت - في الأحوال العامة -  
تحمل طابعاً توجيهياً عمومياً، لا ما اتصل ببعض المسائل:

كيف نحدد «قوة دلالة العام على معناه واستغراقه لجميع أفراد»، أهى قطعية أم  
ظنية؟» (1).

فالصيغة الإجمالية الكلية، التي يظهر فيها النص القرآني في صوغ مبادئه ومعظم  
أحكامه، وكذلك في نمط خطابه، جعلته يبدو بمنزلة «كتاب هداية» و«كتاب  
بشرى» و«كتاب رحمة» للمؤمنين، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي  
يحتوي على كل صغيرة وكبيرة، وحتى في حينه، مما حدى ببعض الباحثين أن يصلوا  
- عبر هذه المسألة - إلى أن الآيات القرآنية التي تتحدث عن «الكتاب» الذي يحيط  
بكل صغيرة وكبيرة لا يفرض من ثم بشيء (2)، ينبغي أن تفهم في سياق مجيئ القرآن.  
أي إن ذلك «الكتاب» ليس هو القرآن، الذي أتى ليخاطب الناس في عصره، وهو  
العصر السابع، وإنما هو «اللوح المحفوظ» (3)، الذي يرد - أيضاً - باسم آخر هو «أم  
لكتاب» (4)، والذي يحتوي، كذلك القرآن نفسه (5). وبذلك، ظهر القرآن نصاً  
طبيعياً كل الطوائعية باتجاه عملية التغير والتحول على الأصعدة الاجتماعية المختلفة؛  
مثله في ذلك مثل أي نص آخر يجد نفسه، تبعاً وبوتيرة مطردة، مدعواً إلى «تقديم  
الحساب» أمام تلك العملية المركبة؛ على عكس «لوح المحفوظ»، الذي يشتمل -

(1) - محمد فتحي دريني: المقام الإسلامي المقرون مع المذهب - معطيات المقدمة سابقاً، ص 55.

(2) - هذا إلى الآتين، اللذين أوردناهما في سياق سابق؛ الأولى من سورة الأنعام/38، والآية الثانية من سورة  
الكهف/49.

(3) - «وعندنا كتاب حفيظ». (القرآن - سورة ق/4)، «هل هو قرآن هيد في لوح محفوظ». (القرآن - سورة  
البروج/21 - 22).

(4) - «نحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب». (القرآن - سورة الرعد/39). وستلاحظ، لاحقاً، أن هذا  
التعبير يرد في سياق آخر أو ربما بعلاقة مع التعبير المثبت هنا.

(5) - انظر هذا التفسير في محاولة ملفقة قدمها محمد سويهي، في بحثه: نحو ثورة في الفكر الديني (ضمن مجلة  
«آداب»، العدد الخامس، أيار 1970، بيروت، ص 29) ولما تردده في هذا «التفسير» في موضع لاحق من هذا  
الكتاب، الذي نقرأ فيه.

حسب ذلك - كل أعمال البشر وكن «الكتب» في «عالم الغيب المؤجل».

ولعلنا نواجه تناقضاً داخلياً بين النظر إلى القرآن بصفته كتاباً يخاطب الناس المشخصين بالعصر السابع بمشكلاتهم وهمومهم وآفاقهم اختصاصية من طرف، وبين الانطلاق - في الوقت ذاته - من أن «الكتاب الكلي الشامل» إنما هو «الروح المحفوظ» وليس القرآن. بيد أن هذا التناقض يمكن أن ينقشع، حيث نضع أنفسنا في المستوى الذي وضع أنفسهم فيه أولئك الذين فسرروا القرآن وأولوه، دون الأخذ بالحسبان القول بكتاب آخر هو «الروح المحفوظ»، بالمعنى الوارد فوق. وعنى هذا، فإن النظر إلى القرآن بوصفه «كتاب هداية وبشرى ورحمة»، ومن ثم بوصفه كتاباً إجمالياً كلياً كان هو الأكثر حضوراً في أوساط أولئك.

بل إن الأمر اكتسب خصوصية أكثر رهافة بالنسبة إلى «كلية النص القرآني وإجماليتة»، وذلك حيث رأى البعض أن النص المذكور بكامله - ويتألف من نحو ستة آلاف آية - يُجمل بسبع من آياته هذه. وهذا يعني أن عملية «إجمال والاحتزال» مفتوحة باتجاهات متعددة فنيسيوطي ينطلق من أن سورة الفاتحة «فتتح سبحانه كتابه (بها)، لأنها جمعت (جميع) مقاصد القرآن، وكذلك من اسمائها (أم القرآن) و(أم الكتاب) و(الأسس) فصارت كالعنوان». ويتابع السيوطي مستشهداً بما يقوله الحسن البصري بخصوص ذلك: «إن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن، ثم أودع علوم القرآن (في) الفصل، ثم أودع علوم الفصل (في) الفاتحة، فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة» (1).

ويصل السيوطي إلى القول الحسم: «وجميع القرآن تفصيل لما أجملته الفاتحة، فإنها بنيت على إجمال ما يحويه القرآن مفصلاً، فإنها واقعة في مطلع التنزيل، والبلاغة فيه: «أن يتضمن ما سيق الكلام لأجله» (2).

(1) تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي - المعطيات مقدمة سابقاً، ص 32.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 33.

هكذا يتضح أن النص المذكور، على كليته وإجماله، هو نفسه تفصيل لواحد من أجزائه - سورة الفاتحة - وهذا بدوره، يضع المسألة في زاوية مكثفة أشد التكثيف. فإذا كان الكلّي المحمل من المستوى الأول (وهو النص القرآني كـملاً) مُجْملًا في الكلّي المحمل من المستوى الثاني (وهو سورة الفاتحة)، فإن هذين المستويين كليهما يُجْمَلان بمستوى آخر ثالث من الكلّي الإجمالي هو «الدوح المحفوظ». وهكذا، فإن المسألة تغدو ذات طابع معقد ومركّب، وتغدو الإجابة عن السؤال التالي ذات طابع إشكالي: كيف يستطيع المرء أن يفك الارتباط بين الكلّي الإجمالي والجزئي، المحدد في النص القرآني، عسى نحو يحقق الاستجابة للواقع الاجتماعي المتحضر؟

\* \* \*

والآن، إذا عدنا، ثانية، إلى القرآن بوصفه «كتاب هداية وبشرى ورحمة»، فإننا نلاحظ أنه في «بشراه» هذه، كان قد حمّد تراصلاً، بما لا يرقى إليه الشك، مع «البشارة» النصرانية المسيحية؛ مع الإشارة إلى أننا قد نجد في العلاقة بين القرآن والإنجيل (أو الأناجيل) وكذلك وإلى حدّ ما بين القرآن والتوراة، لحظة من خطبات التمايز الخاصة. فإذا كنا وضعت يدين على نقطة تلاق وتواصل تاريخي بين الفريقين المذكورين على صعيد تصور «الهدى» و«البشارة»، فإننا نلاحظ أن الاسم الآخر للقرآن - وهو «الفرقان»<sup>(1)</sup> - ينطوي على معنى «التمييز» بين القرآن والكتابين الآخرين، و«الخلاص» في الدنيا والآخرة<sup>(2)</sup>. ويطل هاماً، هنا، أن الالتقاء بين القرآن و«الإنجيل» في معنى «البشارة»، لا يتجاوز النبرة الجديدة التي تحملها هذه الأخيرة في السياق القرآني التاريخي، وذلك عبر ظهور ذلك التمييز على نحو أو آخر

(1) - يأتي في القرآن: «بَرَأَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِحَقِّ مَصْدَقٍ» بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل. من قبل هدى لبس وأنزل الفرقان». (القرآن - سورة آل عمران / 2-3)

(2) - انظر، مع المقارنة: Walter Belz - Sehnsucht nach dem Paradies, a.a.O., S.84.

وبحسب ما من التشديد<sup>(1)</sup>. ومن هذا الموقع «البشري»، أفصح النص القرآني عن شخصيته تباعاً وتكراراً، محدثاً في قلب قارئه (مرتبته) أو المنصت إليه ما يقرب من العلاقة الشخصية المباشرة، على نحو ما نواجهه - وإن بوتائر أكثر تعاضماً - في النص الحديثي. إن النص، ههنا يخاطب المدرك والأحاسيس والعواطف، مُلهباً إياها بالآمال المحسدة بـ «البشرى البشارة» لعظمى السارة:

«طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين. هدى وبشرى للمؤمنين»<sup>(2)</sup>؛ «وم جمعهم الله إلا بشرى لكم ولتطمش قلوبكم به»<sup>(3)</sup>؛ «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»<sup>(4)</sup>؛ «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين»<sup>(5)</sup>؛ «تلك آيات الكتاب الحكيم. هدى ورحمة للمسلمين»<sup>(6)</sup>؛ «هذا بيان للناس هدى وموعظة للمتقين»<sup>(7)</sup>.

وفي حديث نبوي، نواجه تأكيداً على علاقة وثيقة بين الإسلام والمسيحية لصرانية تتحدد بصلة يعلن عن وجوده النبي بينه وبين «أخيه عيسى» بصيغته «البشرى»، التي من شأنها الإلقاء على «الإحبار أسرار العمومي»، دون التفصيل فيه:

«إن حقيقة قولني وبدوّ شأني أنني دعوة أبي إبراهيم، وبشرى أخي عيسى،

---

(1) - انظر حول ذلك مع المقارنة: جيب - بنية «سكر الديني في الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 81. وفي القرآن، يجد ما يعلن عن مثل هذه العلاقة، حيث يأتي الحديث على التوراة والإنجيل: «نزل عليك الكتاب باحق مصداقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل. من قبل هدى للناس». القرآن: سورة آل عمران / 4 «أنصر أيضاً: سورة المائدة / 44.

(2) - القرآن - سورة النمل / 1-2.

(3) - القرآن - سورة آل عمران / 126.

(4) - القرآن - سورة النمل / 89.

(5) - القرآن - سورة البقرة / 2.

(6) - القرآن - سورة لقمان / 2-3. حول كون القرآن أتى كشفاً «كتاب هداية»، انظر أيضاً، أحمد أمين: فجر الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 229.

(7) - القرآن - سورة آل عمران / 138.

وكنْتُ بكر أُمِّي» (1).

ونستطيع، في ضوء تفحص تفسيرات رهط من الفقهاء والمفسرين، أن نتبين ما يولونه من أهمية للتمييز بين «كتاب الهداية والبشرى والرحمة» من طرف، وبين «كتاب العلم» من طرف آخر. فهذا الأخير يختلف - وفق ذلك اختلافاً نوعياً عن ذلك. أما الاختلاف المعني فيكمُن في أن «الكتاب» الأول لا يخضع للتغير والتحول، اللذين من شأنهما الحث على التدبُّع في النص، بغية إعادة النظر فيه تعديلاً أو تخلياً أو تدقيقاً جزئياً أو كلياً الخ... في حين يمر «الكتاب» الثاني بصفته مخاضاً - بالضرورة النوعية - للتغير والتحول النوعيين؛ مفتقداً، بذلك، عنصري الثبات والإطلاقية، اللذين يستدعيان في حال خيارته عليهما النظر إليه على أنه نص أبدي يخاطب الأزمنة والأحوال التالية على ظهوره، كلها، إن لم يكن أكثر من ذلك.

لقد جرى تركيز شديد على «كتاب الهداية»، الذي يُعلن أنه يختلف اختلافاً بيناً عن «كتاب العلم». ولكن الاختلاف يرتد - في هذه الحال - إلى الوراثة لصالح الكتاب «الأول»، الذي يُنظر إليه، حينئذ، ليس بوصفه غير مواز للعلم، بمعنى أن يكون نقيضاً له، وإنما بمعنى أنه (أي كتاب الهداية) لا ينتمي إلى «نقيض» العلم. وقد عبر عن هذه الأطروحة التلفيقية الإمامية محمد سعيد رمضان البوصي، حيث انطلق من أن الإسلام «ليس علماً وليس الإسلام أيضاً خطأً موازياً للعلم. إلا أن الإسلام نهاية» (2)، تنتظر الباحث العلمي» (3).

وكما يلاحظ من النص السابق، فإن لإسلام إذ يُنظر إليه على أنه «نهاية»، فإنه يكون قد استلزم عروجه من جدلية الحدث والتاريخ، والتاريخ والثرات، وكذلك من جدلية الواقع والفكر، ليتحول إلى بنية هي - حسب منطوق الأطروحة

(1) - الكامل في التاريخ لابن الأثير - الجزء الأول، دار الكتاب العربي بيروت، للطبعة الرابعة 1983، ص 273

(2) - خط التشديد مي: ط، تحريفي

(3) - لقاء مع محمد سعيد رمضان البوصي (ضمن: جريدة - الاعتدال - تصدر بالعربية في نيوجرسي، الولايات المتحدة الأميركية، 1990؛ وللأسف فقد متا رقم عدد الجريدة).

- نهاية كل شيء وبداية كل شيء: بها معلقة إطلاقاً باتجاه ذاتها؛ ولكنها مفتوحة باتجاه الخارج، تؤثر ولا تتأثر، تفعل ولا تنفعل؛ مُفضيةً، بذلك، إلى البنية الإلهية الأرسطية (ويرجح أن هذه أثرت في تلك البنية الإسلامية القرآنية تاريخياً: إنها تحرك من علٍّ، دون أن تتحرك). والطريف في ذلك أن صاحب النص (البوطي) يعلن فيه أن الباحث العلمي مدعو إلى البحث في تلك «النهاية»، من حيث هي، وضمن شرائطها «الوجودية والعقيدية»: لكن، كيف يتسنى للنسبي (العلم)، أي الذي لا يتماهى - بحسب ذلك - بالمطلق، أن يُمسك بمفصل ما يعتبر مطلقاً إطلاقاً؟ إن حُفناً منطقياً لا بد أن يلاحظ في نسيج هذه الأطروحة التلفيقية. وهو (أي الحلف) قاس لأن يتجاوز فقط من خارجها، وعبر القول الإيمانى بتدخل فعل خارجي، مسعط الفعل الإلهي بالمفهوم الأرسطي المُؤسَّم.

يبد أن اتجاهها راهناً يفصح عن نفسه تحت مطلب «أسلمة العلم» و«المعرفة» عموماً<sup>(1)</sup>، مخلفاً وراءه مثل تلك الأطروحة التلفيقية الإيمانية. وهنا، ينبغي القول بأن ذلك الاتجاه من أجل أن يتجاوز الاضروحة المذكورة، يجد نفسه أمام واحد من حيرتين اثنتين: إما أطلقة المعرفة (و نعلم من ضمنها)، وإما نسبنة القرآن كنص ديني، في أساسه. والفكر الإسلامي الراهن لن يأخذ بالخيار الثاني، لأن في ذلك احتراقاً لخصوصيته. ومن ثم، فلإننا نواجه - على هذا الصعيد الإسلامي عموماً وإجمالاً - عطش تقاطع وتداخل بين الأيديولوجيا الإسلامية لراهنه والأيديولوجيا المسيحية السكولائية في العصور الوسطى. فهذه كانت - كما هو الحال الآن بالنسبة إلى تلك - تزعم أن «الإنجيل» هو «الكتاب التعليمي» الأكبر في العلوم الطبيعية، بحيث لا يمكن أن توجد «نظرية علمية» إلا وتجد مصدرها في «الكتاب المقدس»<sup>(2)</sup>.

(1) - نظر حول ذلك: عزيز العظمة - أسس المعرفة - لاعتقالاتية لسياسية، ضمن (قضايا فكرية - محور: الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، الكتاب الثالث والرابع عشر، لوكوير 1993، ص 407 - 414، القاهرة).

(2) - نظر: Walter Boetz - Sehnsucht nach dem Paradies, a.a.Q.S. 219.

وقد قاد بعض الفقهاء المخبرين ذلك التعارض بين «كتاب الهداية» و«كتاب العلم» إلى تعارض آخر، من مستوى أكثر دلالة وحساسية على صعيد المسألة، وهو بين «كتاب الهداية» و«كتاب العقل». فإذا كان «العلم» ذا طابع تحولي ضروري، فإن «العقل» هو، أيضاً، كذلك. ومن ثم وبمقتضى التعارض المذكور، فإنه لا يمكن الركون إلى هذا «العقل» في النظر إلى النص القرآني. ذلك لأن هذا الأخير — وفق التصور المعنى - شامل وكلي وقطعي، في بنيته الأساسية؛ في حين أن ذاك ذو أحكام جزئية وتفصيلية عارضة وغير قطعية، لالفظاً ولا معنى؛ إضافة إلى أن أحكامه ظنية «غير يقينية»، بسبب من أنها «ذات مصدر بشري». ومع ذلك - وهذا مايؤرق وما سيظل يؤرق جمعاً من الفقهاء - يبقى كلاهما (القرآن والعقل) غير قطعي في أحكامه. فالأول، الذي وجدنا سمة من سماته كامة في كونه إجمالياً كلياً، لا يبي يثير التساؤلات حول كيفية استخلاص خاص من عمه، وتفصيله من إجماله. ومن ثم، فالاجتهادات المؤولة والمؤولة بتحزباتها المختلفة، ستبقى تعلن عن نفسها، بعد أن فعلت ذلك طوال ما يزيد على أربعة عشر قرناً (1).

وقد اقتضى ذلك النمط من التفكير التعرض لمسائل لاهوتية تتصل بـ «الذات الإلهية»، وبـ «القدرة الإلهية» عسى التدخل في الجزئيات والكليات، وبـ «العناية الإلهية»؛ فقاد ذلك جمعاً من المختهدين إلى طرح مثل السؤال التالي، وإلى الإجابة عنه:

«هل لله تعالى حكم في كل حادثة أم لا؟ فمن الأصوليين (2) من صار إلى أن لا حكم لله تعالى في الوقائع المجتهد فيها حكماً بعينه قبل الاجتهاد، من حواز

(1) - فيحسب التعددية المدرسية المذهبية، نسوق - على سبيل المثال - أنه «بسم التذكير مرة على الأفعال: فمن يكفر بتعاليم القرآن عن قصد ظهر مخرج من الإسلام (خوارج ومعززة). ومرة بالقول ويعمل نطق اللسان الذي يجهر أمام الله والناس (الحنفية والماتريدية) ومرة بانقور اللغظي وبالفعل معاً (الحنابلة). ومرة في تصديق القلب وبقينه (الأشعرية)». (لوي هاردي، «التاريخ - لمعطيات مقدمة سابقاً، ص 44).

(2) - يعني، بحسب تليقنا الاصطلاح: الأصوليين



وحصر، وحلال وحرام. إنما حكمه تعالى ما أدى إليه إجتهد الاجتهاد، وإن هذا الحكم منوط بهذا السبب. فما لم يوجد سبب لم يثبت الحكم» (1).

والشهر ستاني، الذي يورد هذا رأي الاجتهادي كمؤرخ لمثليه، يتابعه في نتيجته القصوى المحتملة، في حيه، وهي تلك التي تكمن في تحول النص القرآني من «أيدي الله» إلى أيدي الناس المجتهدين المولدين، أي من «كتاب تنزيل» إلى «كتاب تاويل»؛ بحيث يغدو ممكناً أن تنشأ احتمالات متعددة ومتغيرة تعدد المجتهدين أنفسهم وتغيرهم: إن ذلك الرأي يبرز بمزيد من التأكيد

«خصوصاً على مذهب من قال: إن جواز والحظر لا يرجعان إلى صفات في ذات، وإنما هي راجعة إلى أقوال الشارع: بفعل، لا تفعل، وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم» (2).

ولعلنا نتبين أن دخول القرآن وانتشاره انفتحت في أوساط بشرية متنوعة عقيدياً وإثنيًا، باهيك عن تنوعها في أنماط العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية، يتأتیان من مواقع متعددة ومركبة، تقتضي بحثاً في الظروف السابقة على ظهوره، كما في المرحلة التي طهر فيها. فحتى من حيث النظر إليه ككتاب «يصح لكل زمان ومكان»، على رأي الفقهاء الذين يرون في لفظة «الكتاب» الواردة في الآية القرآنية «وما فرطنا في الكتاب من شيء» إشارة إلى القرآن وليس إلى «كتاب» آخر هو «اللوح المحفوظ» الوارد ذكره هـاك، لا يمكن التعامل معه بعيداً عما قد يعتبر خصوصيته التاريخية والدينية واللغوية.

أما التذكر لثل هذه «الخصوصية» به يعبد لصريق للنظر إليه في ضوء التناقض بين المطلق إطلاقاً والنسبي إطلاقاً، جاعلاً منه كتاباً فوق التاريخ؛ رغم ما يُفضي ذلك إلى مفارقة منطقية واصطلاحية وتاريخية. إن الفقهاء المعنيين يصلون إلى ذلك

(1) - الشهر ستاني: الملل والنحل - الجزء الأول، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة 1961، ص 203.

(2) - المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 203 - 204.

عبر انتزاعهم القرآن من سياقاته المشخصة أولاً، وحيث يهملون «الظروف» التي جعلته يبدو أنه صالح لكل الأزمنة والامكنة ثانياً. أما مصادر هذه الصيغة اللاتاريخية فإيردها أولئك إلى «حكمة إلهية مطلقة»، أي إلى مصدرية تتخطى الزمان والمكان وتشخصهما التاريخي الكوني.

وقد ألح جل الفقهاء على هذه الصيغة القرآنية، إذ وجدوا فيها ما يمثل مصدر «رحمة للمسلمين»، أما هذه «الرحمة» فتتمثل - وفق ذلك - في أن الله يقدم للمسلمين، سلفاً ولاحقاً، كل ما يحتاجونه، بحيث يكفيهم مؤونة البحث والتقصي الخاص والعام ومحاولة اكتشاف الاسئلة والاجوبة. بمقتضى العلاقة بين النظر والعمل (1). ومن طرف آخر، تجدر ملاحظة أن جموع من الفقهاء اتفقوا، بما يشبه الإجماع، على ذلك «المصدر الإلهي»، لأنهم رأوا فيه قاعدة فقهية إعتقادية من شأنها أن تستجيب، تسويغاً وتحفيزاً للاختلافات والتمايزات وتحتضنها، حيثما تنشأ بينهم هم أنفسهم، أو بينهم وبين عامة المسلمين، في مسألة أو أخرى؛ ذكراً لأنهم - في هذه الحال - يجدون أمامهم تسويغاً شرعياً مقبولاً في النص القرآني (والحديثي) نفسه. من هنا، يمكن أن نتبين، في ذلك، إقراراً صريحاً من قبل فريق من الفقهاء بصيغة «الإجمالية والكلية» الوارد فيها هذا النص، ومن ثم، بضرورة نشوء التعددية المذهبية، والنظر إليها، بمشائرها ظاهرة شرعية (مشروعة) ينبغي التسامح معها، إذ لم يكن التأكيد عليها. لماذا؟ سنلاحظ أن الإجابة المنوط بها تسويغ تلك التعددية وتشريعها هي نفسها ستكون أحد تجلياتها وأحد احتمالاتها. وقد وجهنا واحداً من هذه الأخيرة متمثلاً فيما قدمه مؤرخ «الملل والنحل» الشهرستاني على لسان «جمع من الأصوليين»، حيث نقل لنا عنهم أنهم يجيبون عن ذلك السؤال بأنه «لا حكم لصاحب النص الإلهي لكلي الإجمالي» في «الأعيان»، وإن كان هو الذي أوجده ما في «الأذهان»، أي «الكليات».

(1) - إن المصادر على المستقبل بهذه الصيغة يعبر عنها سيد قطب بوصورها، حيث يطرح السؤال التالي ويحجب عنه: «أليست مصلحة البشر هي التي تصوغ واقعهم؟.. إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كتب الله، والله، وكما بلغه رسول الله». (سيد قطب: معالم في الطريق - القاهرة 1968، ص 96).

في هذا السياق، ينبغي التنبيه إلى أمر ذي أهمية يعيب كبرى، وهو ذلك الذي يتمثل في أن العلاقة بين ما في الأذهان من «كليات، إلهية» وبين ما في الأعيان من حقائق بشرية، لا تقوم على استنباط هذه من تلك معزول عن العلاقات السببية التي تحكمها، وبصيغة أخرى تتوافق مع مهمات هذا البحث، يمكن القول، إن فئة من الفقهاء والمفكرين والسياسيين، في مساءلتهم للنص القرآني وتناوهم به، لا ينظرون إليه من حيث هو، بل من حيث هم. فبحسب ما قدمه لنا الشهرستاني، يلاحظ - على هذا الصعيد - أن من الفقهاء من صار إلى القول بأن لا حكم لله في الوقائع، المجتهد فيها حكماً بعينه قبل الاجتهاد، وإنما حكمه فيما أدى إليه جهاد المجتهد، وبأن هذا الحكم، من ثم وبالضرورة، منوط بهذا السبب؛ ذلك لأنه إن لم يوجد السبب، لم يثبت الحكم. وهذا، دقيق العبارة، من شأنه أن يؤدي إلى الإقرار غير المشروط بالرضعية الاجتماعية للشخصية معياراً منهجياً لكيفية تلك المساءلة للنص المعني وحدودها وآفاقها.

وقد فهم هذا الأمر من باب التأكيد على أن تعددية المساءلة والقرارة والوصول بذلك إلى التعددية المذهبية، يمثلان وجهاً من أوجه «الرحمة بالمسلمين»، في مواجهتهم لمشكلاتهم وقضاياهم المتشعبة، والمتشعبة من تعدد أنماط حياتهم. ومن أسفست أن ينتبه إلى ذلك المعقد الخطير، في حساسيته المذهبية، أحد المفسرين المسلمين المستثمرين، وهو فخر الدين الرازي. فقد كتب، بكثير من التدقيق المنطقي وبشجاعة فكرية فائقة، قائلاً:

«لو كان القرآن محكماً بالكية لم كان مصدقاً إلا للمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب. وذلك ما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وانظر فيه» (1). وهذا، بدوره، يصب في نمكة القرآنية الشهيرة، وهي أنه «لو

(1) - محر الدين الرازي: تفسير - الجزء الثاني، ص 107. وقريباً من هذا الموقع، يرى طه حسين أنه «لا عاربة في أن تختلف مذاهب القوم في القرآن باختلاف المصوغات وباختلاف المقامات أيضاً. وإنما القرابة في التزام منسوب واحد من مباحث القول في التشريع والقصص والتشبيه والاسرار» (صه حسين: مرآة الإسلام - دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، القاهرة 1969، ص 165).

شاء ربك لحعل الناس أمة واحدة».

فإذا كان الأمر كذلك، فإسنادنا نعدو في ضوءه - بخولين بالنظر إلى الحكم النسي على أنه «صحيح»، أو - على الأقل - على أنه يخرج من دائرة «المحظورات والمحرمات»:

«كل مجتهد مصيب في الحكم» (1).

إن ما يعبر عنه الرازي بنفور أرباب المذاهب عن قبول القرآن والنظر فيه لو كان مطابقاً لمذهب واحد، وما يورده الشهرستاني عن بعض «الأصوليين» من أن كل مجتهد مصيب في الحكم، إن هذا وذاك يقودان - بمنطقية صارمة - إلى أن يفهما في ضوء «تعددية مذهبية» مشروعة كل الشرعية. أما هذه الأخيرة فتبرز من حيث هي حالة مذهبية، تعبر - دلاليًا وعلى نحو معقد دينيًا - عن حالة التعددية الاجتماعية الشخصية، التي يعيش في حقلها البشر (المسلمون ومن صمنهم الفقهاء المنظرون). بل لعلنا نذهب أبعد من ذلك، في قراءتنا للشاهد الرازي، فنرى فيه إلماحاً بالقول بأن التعددية المذهبية المعنية ليست حالة مرتبة بوجود أرهاط من «أرباب المذاهب» من الممكن أن تغيب إذا غابوا، وإنما هي وضعية «بشرية طبيعية» ضرورية وجود المجتمع البشري نفسه؛ مع الإشارة إلى أن ذلك يظل - باعتبار الرازي - محاضماً للإرادة «الإلهية الحكيمة والرحيمة» فيه.

بيد أن المسألة ستظل تفصح عن المحور المركزي فيها، وهو أن النص المعني، هنا، (القرآني - الإجمالي الكلي) يتحول - في ضوء جدلية النص والواقع - إلى قسم مشترك بين أطراف متعددة ومتعاضدة عمقاً وسطحاً، ضمن وضعيات متناقضة أو متباينة أو متقاربة الخ...؛ بحيث إن كلاً منها وجد فيه ما رأى أنه يستحق لاحتياجاته ومقتضيات الوضعية التي ينطلق منها، وينتمي إليها، ويأخذ منها موقفاً.

(1) - الشهرستاني: المال والنحل المعطيات المقدمة سابقاً، ص 204.

على نحو أو آخر، وسلبياً كان أم إيجابياً، الخ... (1)

وقد برز الأمر بمزيد من احتمالات متعددة على صعيد الواقع المشخص، الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفقهى، المصري، حين كان فريق من الصحابة والفقهاء الأوائل يلاحظون أن النص لقرآني (والحديثي) لا يمكنهم أن يستنطقوه بالإجابة أو بالحض على الإجابة عن المشكلات والمعضلات الناشئة، سواءً عن فتوح بلدان أجنبية ببنيات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية ذات خصوصيات إتيية وبتوجهات تشريعية حقوقية جديدة ومتنوعة، إلا إذا توفر شرط واحد على الأقل؛ نعني بذلك الإجهار على المكابرة التالية الزائفة منطقياً والمدمرة واقعياً، وهي أن «النص المذكور هو الحكم على الواقع» بنويب ووضيعة، وليس العكس من ذلك، أي أن الواقع هو الحكم على هذا النص (وكل نص). فعلى هذا الأخير — في هذه الحال — أن يكون مطواعاً ومفتوحاً ومفتوحاً، وذلك على نحو يُقي على سياق لديني شرعي العام لهذه العملية. وقد كان على هذا المعطى الموضوعي أن يصرض نفسه بحكم مقتضيات الوجود الاجتماعي، بحسباً في الوضعية الاجتماعية المشخصة، حالئذ، بحيث إنه «م بدع أحد أن القرآن والسنة الصحيحة نصاً في لامسائل الحزبية على كل ما كان وما هو كائن» (2).

ولعل ما طرحه محمد شحرور في كتابه «الكتاب والقرآن — قراءة معاصرة» يقدم صيغة أخرى لمعادلة «المطابق اصلاً والنسبي إضلاقاً» فهو يلجأ إلى تأويل

---

(1) - يرى محمد يوسف موسى رأياً قريباً من ذلك، حيث يعلن أن «قرآن هو «على نحو مجمع الفكر يذهب لمذهب شتى، وكل من أصحاب هذه المذاهب يجد من اليسير التماس ما يؤيده من القرآن نفسه». (محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة - در المعارف بمصر 1958، ص 5-6). وإذا كان الأمر كذلك، بهذه الصيغة لصية الذهنية والتطبيقية، فأنت، بحسب رأي لشاطبي «لا تجد منها ثمن ينسب إلى الملة إلا وهو بمنزلة على بدعته بلليل شرعي فينزل على ما وافق عقده وشهوته». (الشاطبي: الاعتصام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 134)

(2) - أحمد أمين: فجر الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً ص 235

«رياضي» للعلاقة بين التعبيرين قرآنيين «الحنيف» و«المستقيم» - الصراط المستقيم، وذلك على نحو ميتافيزيقي، يصبح مما يعتزده المؤلف قائماً بين الطرفين المذكورين بصيغة «تفاعل جدلي». فإذا كان «الصراط المستقيم»، بحسب ذلك، منظوياً على «الإستقامة»، فإن «حنيف» يتضمن «الميل والانحراف» (وهذا هو بالأصل المعنى اللغوي للكلمة). وبعبارة محمد شحرور، نقرأ ما يلي:

«إن عزم الدين وقوته وسيطرته تأتي بهاتين الصيغتين معاً الإستقامة والحنيفية حيث جاءتا معاً في آية واحدة» (1).

ويتابع الباحث، محددًا العلاقة بين هاتين الأخيرتين بمشابهة علاقة الثابت بالتحول، مفهومه بصيغة المطلق اطلاقاً والنسبي إطلاقاً:

«هناك ثوابت يحتاجها الإنسان في حياته وتشكل علاقة جدلية مع المتغيرات. وهذه الثوابت لا تخضع للتحول (مستقيمة) بل تسبب إليها المتغيرات. فهنا ظهرت حاجة الإنسان إلى الله ليدله على هذه الثوابت والتي سماها (الصراط المستقيم).. ولا يعني أن الصراط المستقيم (الثوابت) جاء ليلغي المتغيرات بل ليشكل علاقة جدلية معها (الثنائية)، وهنا يكمن التفاعل الجدلي بين الثابت والمتحول (المستقيم والحنيف) في الدين الإسلامي.. فالحنيفية هي التابع الذي هو منحني أصلاً والاستقامة هي حدود تحقيق هذا التابع المتمثلة بالنهايات... فإذا نظرنا إلى التشريع الإسلامي ووجدناه يحمل هذه الخاصية أي خاصية الإحناء والاستقامة معاً فهذا يعني أنه صالح لكل زمان ومكان» (2).

إن ميتافيزيقية العلاقة بين ما يعتزده شحرور «ثباتاً» و«متحولاً» - وهي علاقة قد تحيلنا إلى الثنائية الميتافيزيقية التي واجهناها من قبل عند فهمي جدعان

(1) - محمد شحرور: الكتاب والقرآن - قراءه معاصره - لمطبعة مقدمة سابقاً ص 448. والآية القرآنية المعنية هـ

هي (قل إني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قديماً مدني إبراهيم حينما - الأنعام / 161)

(2) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة. ص 449 ، 450 ، 451.

بين الحقيقة والتاريخ - تقوم على الضر إلى هذين الفريقين من حيث هما قطبان مطلقان في هويتهما (الثبات و التحول). فالأول منهما مطلق إطلاقاً في «تباته» بحيث يلزم عن هويته «أنه لا يخضع لتحول»، كما يرى المؤلف، وأنه - من ثم - غير قابل للإحتراق من موقع «النسبي». وبالعكس من ذلك تماماً وإطلاقاً، يقوم الثاني على «تغير مطرد»، أي على «نسبي» غير قابل إطلاقاً للأطنة. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يصح القول بوجود «تفاعل الجدلي بين الثابت والمتحول (المستقيم والخفيف) في الدين الاسلامي»، كما يعن شعور؟ إذ كيف يتسنى، في هذه الحال، للنسبي إطلاقاً أن يؤثر فيه، دون أن تسحق به لواقع النسبي، على نحو ما، ثانياً؟ إن شعور إذ ينطلق من معجمية تقاطع ميتافيزيقي، يجد نفسه وجهاً لوجه أمام بنتين مطلقين، واحدة في انغلاقها (وهي الثابت - الثوابت إلهية)، وأخرى في انفتاحها. ومن هنا، يعدو الوقوع في حقل نزعة تلفيقية مُراً يقتضيه واقع الحال. أما هذه النزعة الأخيرة فمن خصائصها الإقرار بوجود بنتين متجاورتين تجاوزاً غير متكافئ: الأولى منهما (المطلقة إطلاقاً) تمثل مصدراً ثابتاً مطلقاً لمشكلات وحلول متغيرة ونسبية، لا ترفى إلى مستوى تلك نيةً وفعلاً.

ويزداد الإضطراب الاصطلاحي والمنطقي فيما يطرحه محمد شعور، على هذا الصعيد، حين يأتي على علاقة بين اللمعة والفكر. فهنا، مرة أخرى، ينطلق من «ثابت مطلق» و«متغير نسبي»، ليرى أن لعلاقة بينهما علاقة «مصدر» بـ «ملحق»، أي علاقة «تابع هو منحن أصلاً» و«استقامة - متبوع» يتمثل «في حدود تحقيق هذا التابع المتمثل بالنهايات». فالباحث يرى أن صياغة الكتاب القرآني «لها طابع خاص وهو أنها تحتوي لمطلق الإلهي في المحتوى والنسبية الإسلامية في فهم هذا المحتوى، وهذا ما نعبّر عنه بثبات الصيغة اللغوية (نص) وحركة المحتوى، ففي هذه الحالة يمكن أن نقول: إن هذا من الله سبحانه وتعالى لأن الإنسان عاجز عن تحقيق هذه لشروط. فإذا كان هذا الكتاب يحتوي على هذه

الخاصية، فعند ذلك تعطى آياته طابع القدسية أو النص المقدس الذي لا يُمس ولا يحرف، وإنما يجري تأويله على مر العصور والدهور، وفي هذه الحالة فقط لا يعتبر الكتاب تراثاً، وإنما التراث هو الفهم نسبي للناس له في عصر من العصور»<sup>(1)</sup>.

إن محمد شحرور يتحدث، هنا، عن «ثبات الصيغة اللغوية (النص) وحركة المحتوى»، معلناً - بذلك - عن نسق آخر من التفيقوية الميتافيزيقية، هو علاقة اللغة والفكر. فاللغة، بمقتضى ذلك، ثابتة مطلقة، لأنها ذات مصدر إلهي (إطلاقاً) في حين أن الفكر، الذي يمثل «محتوى» تلك اللغة، متحرك ومتغير. ووفق هذا المنظور، يتعين على «الفكر» أن يقيم علاقة مع «وضعية ثابتة مطلقة»، هي «النص الأصلي الإلهي». لكن، أقول ما يقال على هذا الصعيد، هو أن تطور العلوم الألسنية، إضافة إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، قد أزال مبدئياً - فكرة التجاور غير المتكافئ بين اللغة والفكر، تثابتها وهماً، على تلك العلوم أن تكشف عن مصادره ومسوغاته لإيستمولوجية والاجتماعية. ومع أن الباحث (محمد شحرور) يفصح عن رأيه بوضوح، في هذه المسألة، نرى جعفر دك الباب يعلن - في تقديمه لكتاب «الكتاب والقراء» - ما يشير الاستغراب، في هذا الحقل المعني:

«وبما أن الدكتور شحرور تبني منهج التاريخي العلمي، فقد ركز على التلازم بين اللغة والتفكير ووظيفة الاتصال منذ بداية نشأة كلام الانساني»<sup>(2)</sup>.

إن تلازماً بين اللغة والتفكير يشترط، أولاً ومن حيث الأساس، الإقرار بعلاقة تضافية بين كلا الفريقين، تكون لكل منهما، بمقتضاها إمكانية التأثير تضافياً (هنا جدلياً) في الآخر، بعد أن يكون قد أقر بأن الواحد منهما يؤثر في الآخر بنية ووظيفة، أي بعد أن تُرفض المصادرة الميتافيزيقية لقائلة بوجود مطلق إطلاقاً،

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 36.

(2) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 24.



ووجود نسبي مطلق في نسبيته، كعصاة وجودية ومطابقة<sup>(1)</sup>. ومن الهام والمثير أن ما يعتبره المؤلف «مطلقاً إطلاقاً» (أي لصق اقرآسي)، صهر دائماً بمثابة نص مستحجب جدلية الحراس والعام والجزئي والكلّي؛ مم يهي الرؤية التجزئية الميكانيكة للمسألة، وينفي - من ثم - الثنائية الميتافيزيقية بين «كتاب الهداية» و«العقل - العلم».

وملاحظ أن الشاطبي يلجأ إلى مثل تلك الثنائية، حين يأتي على تبديع «ذوي العقول». ففي باب عقده حول «ذم البدع واعدثات»، يكتب ما يلي، مبلوراً الثنائية الميتافيزيقية المعنية بين الثابت والمتغير، ومفصلاً عنها على نحو تسويحي:

«إن عامة المبتدعة قائمة بالتحسين والتقبيح، فهو عملتهم الأولى وقاعدتهم التي ينون عليها الشرع، فهو المقدم في محلهم بحيث لا يهتمون لعقل. وقد يهتمون الأدلة إذ م توافقهم في الظاهر.. وقد علمت - أيها الناظر - أنه ليس كل ما يقضي به العقل يكون حقاً، وذلك تراهم يرتضون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً؛ ثم يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث. ولو كان كل ما يقضي به حقاً لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم، ولم يكر لئمة الرسل عليهم السلام فائدة.. فأنت ترى أنهم قدموا أهواءهم على الشرع»<sup>(2)</sup>.

(1) - يوجه في الإصدارات الفكرية العربية الرهبة صيغاً وأشكالاً أخرى سلاقة بين اللغة والعكر وبين اللغة والواقع، تقوم بحداها على النظر إلى اللغة العربية على أنها - من حيث هي - فاهرة لآثارها وحسية. من ذلك ملاحظه أنور المرنجي (لمغرب) من أن محمد عابد الجاهري في كتبه (تكوين العقل العربي - دار الطليعة بيروت 1984، ص 77) «يعتمد على أطروحات أندروبولوجية ترى أن اللغة تحدد أو على الأقل تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسان إلى الكون، وذلك بغية الوصول إلى النظر في الكيفية التي يتحدد بها العقل العربي من خلال اللغة التي ينسب إليها ليصل في الأخير إلى خلاصتين تنسجم بهما لغة عربية، هما لآثارها وحسية. وإذا كان ذلك من ملاحظة على هذا التصور الإثنولوجي الذي يقرب بأن اللغة هي التي تشكل رؤية الإنسان للعالم، فإننا نشير إلى أن التصور المذكور الذي يفضي لدى الجاهري، بأن (الأهراي صديق العلم العربي) والذي يلتقي مع آراء العام هوبلندت والأمريكي وورف Whorf، يمكننا أن نعترض عليه بما قاله العلم لمارسلبيزي (أنه لا يعبر الأهمية لبعده لاجتماعي المكاس في اللغة لأن كل التناقضات داخل المجتمع وكل وجود لمجموعات اجتماعية مختلفة يبقى متفياً) (أنور المرنجي: الكتابة اللسانية العربية بين متاهات الاستشراق والترعة الأصولية - بحث قدم إلى الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - المعصيات مقدمة سابقاً، ص 143 من الجزء الأول الذي ضم بين دونه عددًا من بحوث الندوة - جامعة عدد).

(2) - بر اسحق بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي لا تنصم - المعصيات المقدمة سابقاً، ص 144.

ولعل سؤالاً يطرح نفسه، وهنا، ويطرح معه مشكلة نادراً ما واجهها الباحثون في الإسلاميات والمؤرخون؛ ذلك هو: ما هي العوامل والخوافز الخفية أو المفصح عنها، التي كمنت وراء ظهور النص القرآني في صيغته الكلية الإجمالية، تلك الصيغة التي تجلّى فيها وأثر غيرها - وعبر غيرها - عمقاً وسطحاً؟ لماذا نواجه في هذا النص تلك الصيغة على نحو حاسم، ولا نواجه - بدلاً منها - صيغة أخرى، تخصيصية تفصيلية، كما هو الحال مثلاً في نصوص دينية أخرى، كبعض الأساجيل المسيحية أو كمجموعة من الأسفار التوراتية؟ وتعتبر آخر: لماذا يتغلب الخطاب الكلي الإجمالي في النص القرآني - تحصيماً - على الخطاب التفصيلي؟

قد يجيب الفقيه الإسلامي ذو النزوع الحنفي أو الشافعي، مثلاً، على ذلك السؤال بأن كلية النص المذكور وإجماليته أتت «رحمة بالمسلمين»، لأن «اختلاف الأئمة رحمة»، كما سبق وأشارنا إليه. إن هذه الإجابة وإن بدت ذات أفق مستبصر فقهياً، وتعددي ديمقراطي حاكماً وسوسثقافياً، فإنها تتطلق، أساساً وبصورة مدئية، من النص؛ وذلك من موقع جدلية ذات حدود لاهوتية بين ثابت إطلاقاً وبين متحول إطلاقاً، أي من «حكمة إلهية» لنص في استجوار الواقع نحوه. بين أن الإقرار بهذه الإجابة ينطوي على التأكيد بأن النص يفسر ذاته، مطيحاً - على هذه الطريقة - بجدلية النص والواقع، بمشابهتها أحد المداخل الكبرى الحاسمة لتقصي النص بنية وقراءة (ودلالة ووظيفة).

فإذا ما صح التقسيم الشائع بين مرحلة مكينة ومرحلة مدنية للنص القرآني - وهو صحيح في رأينا - ، فإن بعض الاتجاهات تفصح عن نفسها لتلقي ضوءاً قد يكون مناسباً حول المسألة التي نحن بصدددها. إذ إن ما ينبغي الإشارة إليه هنا، أولاً، هو أن جدلية النص والواقع وإن كانت - في أحد أوجهها وكما صغناها - تتركز في النص، باعتبار محدد حاولنا مقاربته، بنية فاعلة في هذا الواقع وطرفاً معنياً بتحديد

من موقع جدليته معه، إلا أنها لا تعني شئ مريض - أساسي لصالح الثانوي. فهي (أي  
 الجدلية المذكورة) لا تشكل في «الواقع» بصفة كونه الوضعية التي تضبط انفع  
 السعيد لعميق لإواليات المواجهة بينه وبين النص، تتدخل كذلك في التكوينات التي  
 تكتسبها هذه الأخيرة، بالاعتبارين المعرفي والايديولوجي<sup>(1)</sup>. والفاعلية، التي يتجلى  
 فيها النص حيال الواقع، تفصح عن نفسها بمشابهة تلويهاً من تلوينات المداخل، التي  
 يطرحها الواقع عليه، بقدر ما تظهر - كذلك - تلويهاً من تلوينات المسألة، التي  
 يطرحها النص على الواقع. إن ذلك، إذاً، يجعلنا أكثر تحكماً في صوغ السؤال،  
 لما أتى عليه، على نحو أكثر تخصيصاً ضمن هيكلية «الواقع» والذي يكتسب الصيغة  
 لتأني: ما هي العوامل الاقتصادية والسياسية والسياسية والثقافية وكذلك الروحية  
 وإلخ، التي كمن وراء ظهور النص القرآني في القرن السابع خطاباً كلياً إجمالاً؟  
 هذا أولاً. من طرف آخر، يمكن الإفتراض المدعم بأن الإجابة الفقهية المبني  
 عليها آنفاً، يمكن أن تُعترق، هي نفسها، في ضوء تأويلها على نحو يقود إلى  
 الإقرار بـ «الواقع» أساساً منهجياً معرفياً وبيدولوجياً لتحديد إواليات المواجهة  
 به وبين النص.

(1) - قبل أن يتحدث ماركس عن أن «الوجود الاجتماعي» يحدد «لوعي الاجتماعي»، في التحليل الأخير، أليس  
 كسوفان. في الفكر الفلسفي البورس (كلاسيكي)، أنه لو كان للثلاث والأصحة والأسود أن ترسم  
 وتنتج أعمالاً فنية، كما يفعل البشر، لرسمت لثلاث آلهة ثورية ولأصحة آلهة حصانية والأسود آلهة أسدية.  
 (نظر ذلك ضمن: G. d. Philosophie, in 6 Baende, Band I, Berlin 1960 - S. 75. كما أعلن ابن خلدون، من  
 القرن الرابع عشر، أن اختلاف الأجيال البشرية في أحوالهم إنما هو باختلاف لغتهم من المعاش. (انظر: مقدمة  
 ابن خلدون - الفصل الأول من الباب الخامس).

نضيف إلى ذلك أن العلوم اللغوية المعاصرة لم تعد توجد معضلة شائكة لتحديد جدلية الدال والمدلول، في  
 حدودها الأولية، مع الإشارة، كذلك، إلى أن علم اجتماع المعرفة يجد من ثوابته السببية أن تكون عملية نتاج  
 المعرفة العنوية والعائلة ذات مطلق اجتماعي. بحيث لها تكون تلور هذا المنطلق، مع العلم أن المعرفة تُدرس،  
 بدررها، فعلاً ما بانتهاء منطلقها الاجتماعي. ويمكن أن تبين عمق ذلك التأثير، الذي يمارسه الواقع المشخص  
 في تلور التصورات والمفاهيم والقيم، من دراسة عملية موضوع لاسلام في المغرب. فعبادة القديسين - تُلعب  
 شراً أبعد من ذلك في أي بلد إسلامي آخر ويمكن القول دون تردد إنها تشكل تقريراً للدين الوحيد لهم يعين  
 وخصوصاً للنساء ورافقتها طقوس من مذهب نقائيل بوجود الروح في جميع الاجسام ومن مذهب  
 الطبيعيين. (شاهد ل Bel ضمن: مائته: لاسلام - اعصيت المذكورة سابقاً، ص 222).

إن ذلك هو ما حدث، فعلاً وصمم أو ساط فقهية وسياسية وكلامية وفلسفية، في التاريخ العربي، ومن صممه مرحلة عربية المعاصرة وعلى سبيل المثال خالد محمد خالد ومحمد الويهي ومحمد سعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد وجودت سعيد الخ... وقد وضعت هذا الأمر أمام وجه آخر للمسألة، هو ذلك الذي يكمن في أن طرائق البحث ونظر في النص القرآني الكلي الإجمالي حوت، هي نفسها وغالباً بصيغ دينية اعتبرت هرطقة، إلى موضوع بحث من موقع الجدلية المذكورة إياها بين نص والواقع. وهذا من شأنه أن يُدخلنا في مستوى جديد لتلك الجدلية يفصح عن نفسه بصيغة «وعي الوعي» أو «نص النص». إن هذا المستوى يقودنا إلى لإقرار بوجود عملية ثنين مركبة للنص، لا يمكن احراقها - بغية امتلاكها مفهوماً - من مواقعها فحسب؛ بل إن إتيانها من حيث علاقاتها المركبة مع الواقع، أمر لا مدوحة عنه في سبيل تجاوز ذلك. إذ إنه حتى حينما نتحدث عن عملية تبيين ذاتية للنص، وفق الاستقلالية التي يكتسبها شيئاً فشيئاً حيال الواقع، فإننا سلاحظ أن هذه لاستقلالية ذاتها تتحول إلى أحجية تتمنع على الحلول والإجابات، إن فهمت بمثابة بنية مغلقة، أي مصلحة في ديتها. إن تلك الاستقلالية ذات خصوصية نسبية، أي قابلة للاختراق من جهة الواقع، الذي يحيط بها على نحو لا يسعها، كما أن تستجيب له دلاليًا، على الأقل، ورمزيًا دون إفصاح.

لا يصح، بالرغم من ذلك، أن نبقي في حدود التقرير الأخير، الذي أفضت بنا إليه الرؤية إلى النص القرآني (والحديثي جزئياً) بمثابة نصاً كلياً إجمالياً. بل لابد من تنبه إلى الوجه الآخر من المسألة، وهو ما قام به البعض بصيغة الوقوف في وجه هذه الرؤية للأمور عبر استنباط رؤية أخرى لنص المذكور. أما هذه فتقوم على اعتبار سمة الكلية والإجمالية تلك مدخلاً إلى استنباط رؤية أخرى للنص المذكور. أما هذه فتقوم على اعتبار سمة الكلية والإجمالية تلك مدخلاً إلى استبعاد احتمال تفنيقها هي نفسها وتفكيكها وفق خصوصيات المذهب المتعددة؛ نعتني بذلك، إنه

دسم كنية النص وإجماليته، جرى اتوصل إلى الاعتقاد بأن بنية هذا النص غير قابلة للتحريث والتفتيق والتفكيك. لأن من شأن هذه انقبسية، إن أخذ بها، أن تقود - بحسب الرؤية المذكورة - إلى اسطر إليه (أي النص) على أنه متعدد الأنساق إن - يكن متناقضها ؛ وهذا ينطوي على ما يعتبر في هذه الحال - لحظة خطيرة ومثيرة من حطّات الإخفاف عن «سلامة» عقيدة قرآنية . والملاحظ أن هذه الرؤية حملت ، في طياتها ، كمّاً من المحضورات كان يتسع، طرداً ، كلما ضمرت الحركة الفكرية العقلية والروحية في السطر المستنير ضمن ظروف اجتماعية واقتصادية وسي ثقافية معينة . ولا شك أن مثل الآية القرآنية التالية يمكن أن تفرد إلى ذلك التصور، وأن تقدم إليه مصدراً :

«أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض» . (1)

كذلك اعتقد أصحاب تلك الرؤية أنهم يحسبون في بعض أقوال النبي محمد ما يسوغها ، ويؤكد عليها ، ويجعل منها سيد موقف لديني- من هذا القبيل يدرر الحديث التالي : الذي أتى ردّ على بروز ظاهرة التساؤل العقلي حول النص قرآني في أوساط المؤمنين ، إثر تسور نواكير الأولى للحركة الإسلامية : «أي قوم ! بهذا ضلت الأمم قبلكم ، باحتلافهم على أسبئهم ، وضربهم الكتاب بعصه بعض ؛ إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعصه ببعض، ولكن يصدق بعصه بعضاً؛ فما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به» (2) . لقد استنبط أصحاب الرؤية، المنغية هنا، من مثل هذا الحديث أن النص لقرآني يمثل بنية ذات سق دلالي واحد وذات مستوى إشكالي واحد - إذا صح الحديث هنا عن بعد إشكالي - من شأنه أن يقف سداً منيعاً دون فهمه على أنحاء متعددة محتملة. فما هو معلوم من هذا نص؛ معلوم بذاته ؛ وما هو مجهول منه أو - يبدو مجهولاً أو إشكالياً ، يُرد إلى

(1) - القرآن - سورة البقرة / 85.

(2) - ابن سعد: الطبقات - جزء 4 ، مقسم 1 ص 41 .

ما هو معلوم بذاته، مُستخدَمة - في ذلك - نية انقياس الفقهي المتمثلة بقياس لعائب على اشهاد . ولعلنا نرى في ذلك سمعة من النظر ما يقترب من التعسيف بين أصراف، وإن كانت غير متساوية، فهي متوازية متكاملة ، أي على نحو يأخذ فيه بعض الأمر بركاب بعضه الآخر . وربما نجد فيما أعلنه أنس بن مالك ، في جوابه على سؤال يتصل بشطر الآية القرآنية ( لرحمن على العرش استوى ) ، ما يشير الى هذه الرؤية، ضمناً وصراحة . فلفظ قال :

« لإستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » (١) . فأن يكون السؤال عن أمر من أمور « نص الأصلي » - وخصوصاً فيما يتصل بأسسه العقيدية - بدعة ، مسألة تضعنا أمام مضاعفات إيديولوجية ومعرفية . فهي قد تقود الى مالا يحصى من مخطورات ونوحي ، التي يترتب عليها - ضمن ما يترتب - أن تحول دون التفكير في الإجمالي الكلي نفسه أولاً مفصلاً ومحصلاً ثانياً ، ومن ثم دون إعمال النظر العقلي النقدي في كيفية اكتشاف احتمالات لاستنطاق هذا من ذاك ثالثاً . ومن هذا الموضع ، نظر اسعص الى حركة الاجتهاد والتأويل النقدي ، بدرجة أو بأخرى ، في الفكر الاسلامي على أنها تدمير لوحدة هذا الفكر ، وليس بمثابتها عنصراً جاداً « لأصحاب المذهب ووجهات النظر » ، الذين يعبر اختلافهم - في هذه الحال - عن « رحمة من الله بالناس » (٢) . وهذا ما حدث في التاريخ العربي الاسلامي على نحو توافقت فيه - ضمن حالات نموذجية متعددة - عملية الإندماج الوظيفي بين السلطات السياسية المتعاقبة أو المتداخلة مع واحدة معاداة من القراءات للنص القرآني أو أكثر، من نمط « القراءة الجبرية » ، مثلاً ، التي

(١) - شهر الثنائي : الملك والنحل - المعصيات المذكورة سابقاً - ص ٥٣

(٢) - يصل الى هذا الموقف محمد فتحي الدبري . كما أننا نلاحظ في موضع سابق - ولكن الكاتب المذكور - يقع في تناقض صمي حين يُقر، من طرفه ، بإجمالية النص القرآني وكميته (ص ٤٤ و ٥٤ من كتابه : الفقه الإسلامي ، مقارن مع المذاهب - المعطيات المقدمة سابقاً) ، ويرى ، من طرف آخر ، ما أتينا عليه من أن التأويل - كالحصة من الحفظات موقف عقلي نقدي في الفكر الاسلامي - أداة تمحمت بها وحدة هذا الفكر .

تكرست مع السلطة الأموية بمرورها مدوية<sup>(1)</sup>؛ و«القراءة القدرية»، التي صاعها نصراً التيار الاعتزالي وجعل منها الأمور العسسي أيديولوجيا دولة مهمنة، أو «القراءة الكسبية الاشعرية»، التي تحولت، شيئاً فشيئاً، إلى القراءة ذات الحضور الواسع في الأوساط الواسعة من «الاسلام الشعبي»، إضافة إلى كونها عادت أيديولوجيا السلطات السنية عموماً، خصوصاً حيث جعل الغزالي منها سيّد الموقف، بعد هجومه المدّثر على الفلسفة والفكر العقلاني السبي بصورة عامة<sup>(2)</sup>.

وإذا كان منطلق النظر إلى تلك القراءات ذا طابع معرفي تأسيسي، فقد وجدت قراءات أخرى انطلق فيها من مرجعية سياسية أيديولوجية، بصورة أولية. هنا هنا على هذا الصعيد، تبرر قراءتان التاليفان خصوصاً، وهما «القراءة الأرسطوقراطية النسبية»، التي كرسها عثمان بن عفان وطبقها وفقهها، و«القراءة المساواتية»، التي طبقها عمر بن الخطاب وكرسها. لملاحظ ذلك - وهو هام على صعيد التشخيص الاقتصادي لكيفية النص لقرآني وإجماليته - في كيفية فهم وتطبيق لمكرة القرآنية «الاحتساب لله ووصد الارحام».

(1) - لنقرأ ما كتبه القاضي عبد الجبار بهذا الخصوص، ستيب - بوضوح - مع العلاقة الوثيقة بين السبت وعده لقراءة: «أول من قال بأخير وأظهره» معارفة» فقد أظهر هذا الأخير «أن ما يأتيه بقضاء الله ومن بعده، يرجعه عدلاً في ما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إسماً وولاه الأمر، وفشا ذلك في بني أمية». (القاضي عبد الجبار بن أحمد الحماني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن، القاهرة، دون تاريخ نشر، ص 4). ويقتل لنا مالك بن أنس في (الموطأ - الجزء السابع، القاهرة 1970، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 561) قرأاً مستنداً لمعارفة بن أبي سفيان بعنه هذا على أنس «وهو على المير: أيها الناس لا مانع لما أعطى الله ولا منعه لما مع الله ولا ينفع منّا ديناً» منه لجه». ويتابع معاوية، مدخماً قوله ذلك بإحاطته إلى النبي محمد (المصدر السابق دونه مع معطياته المذكورة ص 96 - 962): «ثم قال معاوية: سمعت هؤلاء الكلمات من رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه لأعود».

(2) - يتحدث الغزالي عن القراءتين الخيرية والقدرية، فيجدها فيهما، على ما بينهما من اختلاف مؤسس جينيولوجيا، مدعين مضادين لمذهب (قراءة) أهل السنة وجماعة، وهو المذهب الكسبي. لذلك، يصاب السحت أن يصرب بمثليهم «ويحرق ثيابهم وعمائمهم، ويحشم رجوعهم، ويتف أشعارهم وشواربهم وسداهم، ويعسر نما اعتذر هؤلاء السفهاء في سائر أوضاعهم النسيحة صرة عنهم» وبالحمل، فإن الغزالي لا يقتضي يكشف الاختلاف بين قراءته والقراءات الأخرى؛ بل يدور ذلك في طلب مواجهة أصحاب هذه الأخيرة بالضعف والإرهاب (كتاب الأربعين في أصول الدين - لغيري، معطيات المقدمة سابقاً، ص 11).

«حدثنا يعقوب بن ابراهيم، قال. حدث ابن عليه، عن ابن عون، عن محمد، قال: نبت أن عثمان قال: يمنع أهله وأقرباءه ابتغاء وجه الله، وإنني أعطي أهلي وأقربائي ابتغاء وجه الله» (1).

ويعلق طه حسين على ذلك نمط من الفهم التأويلي، الذي يعبر عن تلك «القرءة الأرستوقراطية النسبية»، قراءته ناحياً - هو بدوره - لحرراً تأويلياً ماصراً بعمر بن الخطاب في «قراءته المساواتية» لفكرة بقرآنية المذكورة:

«فهذا كلام قد يستقيم عند الذين يحاولون أن يتأولوا في الفقه، فأما المصالح العامة فلا تحمل هذا التأول» (2).

في هذا التعليق، ربما كان على طه حسين أن يضيف اللاحقة الخامسة التالية على موقف عثمان: فهذا كلام قد يستقيم عند الذين يحاولون أن يتأولوا في فقه من موقع المصالح الخاصة، التي تحذر منها عثمان، وظل محافظاً عليها ومنافحاً عنها حتى قتله.

ومع عملية الاندماج الوظيفي تلك بين السلطات السياسية وقراءات معينة للنص القرآني الحديثي، كانت هالك، أيضاً، عملية أخرى تمثلت بالتعارض الوظيفي ما بين سلطة أو أخرى من طرف وقراءة أو أخرى للنص المذكور من طرف آخر. إن القراءة النقيض - «جبرية» استطاعت أن تبلور نظرياً واجتماعياً مع تعاضل اتجاهات التحول الاجتماعي والتقدم المعرفي الثقافي والاقتصادي في المجتمع الجديد؛ نعتي بذلك «القراءة القدرية». وقد أتيح هذه القراءة أن تتحول إلى نمط أساسي من أنماط التفكير في الفكر العربي الإسلامي، وخصوصاً على صعيد المعارضة السياسية والدينية الأيديولوجية، التي اختزنت ذلك المجتمع. ومن أجل إيضاح ذلك وتعميقه على نحو مشخص، لنقرأ النص التالي، الذي يفصح - بوضوح

(1) - تاريخ الضري - الجزء الرابع، المعطيات المقدمة - ص 226.

(2) - طه حسين: الفتنة الكبرى (1) - المعطيات المقدمة - ص 42.



- عن العلاقة الوظيفية بين السلطة والحرية، و المعارضة والتدريية: فلقد قال محمد الجهمي وعطاء بن سيار - وهما من كبار تقديرين - للحسن البصري: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما نحسري أعمامنا على قدر الله تعالى، فقد هما الحسن البصري: كذب أعداء الله» (1).

ومن نافلة القول أن ما يراه تدريبي (الوارد في شاهد سابق) يرتد إلى مرجعية دينية أصولية، مثلت تسويغاً «جهادياً» على أيدي جمع من الأصوليين، الذين يأتي الشهرستاني على آرائهم على نحو مدقق، فهو يكتب ما يلي:

«من الأصوليين من صار إلى أن الله تعالى في كل حادثة حكماً بعبه، قبل الاجتهاد من جواز وحظر، بل وفي كل حركة يتحرك بها الإنسان حكم تكليف من تحليل وتحريم، وإنما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد، إذ الطلب لا بد له من مصوب، والاجتهاد يجب أن يكون من شيء إلى شيء، فالطلب المرسل لا يعقل. وهذا يتزدد المجتهد بين النصوص والظواهر وعمومات، وبين المسائل المجمع عليها... ولو لم يكن له مطلوب معين:

كيف يصح منه الطلب على هذا لوجه؟ فعلى هذا الملهم: المصيب واحد من المجتهدين في الحكم المطلوب، وإن كان لثاني معذوراً نوع عدم إذ لم يقصر في الاجتهاد» (2).

ففي هذا النص، نواجه الإعلان عن وجود حمال واحد في قراءة النص من مقتضياته أن يفضي إلى حكم مصيب واحد، وهذا شأن أن تفصل بعض التفصيل، قلنا إننا في الحال الذي نعتبر فيه أن

«كل واحد منهما (من مجتهدين) مصيب في اجتهاده، (فإن) أحدهما مصيب في الحكم» (3).

(1) - طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة - الجزء 3، ص 33.

(2) - الشهرستاني: الملل والنحل - المعصيات المذكورة سابقاً، ص 204.

(3) - الشهرستاني: المرجع السابق نفسه مع معصيته المذكورة.

وعلى هذا، لا يصح القول بحكمين نيز مصيين في مرحلة واحدة، أو بصورة عامة. وحيث يكون الأمر كذلك، فإنه يكون قد حُصر بقراءة واحدة تعتبر مصيبة ومن شأنها أن تصدر على قراءات أخرى محتملة قد تتمحض عنها جهود مجموعات أخرى من الفقهاء أو السياسيين بثقافين وغيرهم. ومن السهولة عكسان، في مثل هذه الحال - وما أكثر ما وجدت في التاريخ العربي الاسلامي - أن يعلن اصحاب تلك القراءة «المصيبة» إدانة هؤلاء، الذين سيظهرون - والحال كذلك - مسحرفين عن «طريق الايمان» قد يستحقون، إن أصروا على قراءاتهم، التعنيف والتشهير أو، إذ اقتضى الأمر، الإبادة الفكرية (تلاف الانتاج الفكري) أو الحسدية. ولعلنا نشير إلى أن تلك القراءة «الواحدة لمصيبة» غالباً ما كمنست وراء ما أطلقنا عليه «الاسلام الرسمي - السلطوي» أو اندمجت به وظيفياً إيديولوجياً، وربما كذلك ببوياً؛ مع الملاحظة ذات الدلالة الخاصة بأن وراء هذا «الاسلام» كانت تقف قراءات أخرى مماثلة انتجتها أصدواف، معمة من امعرضة العقيدية والسياسية، كنسك التي أنجزتها فئات شيعية تسمنت بسطة لفترة أو أخرى. ولكن لعلنا نعلن أنه - في معظم الأحيان - كانت «القراءة المصيبة» تتضمن، على سبيل التسامح ومن باب أن اختلاف الأئمة رحمة أو من موقع الاعتراف بالأمر الواقع، إقراراً بقراءات أخرى «غير مصيبة». وفي حال غياب مثل هذا الإقرار، فإن تلك القراءة كان من الممكن أن تقدم للباحث والمؤرخ والسياسي إشارات ودلالات قرائية على وجود صراعات سياسية أو عقيدية وغيرها في مرحلة معينة.

ولعلنا نشير - في هذا السياق - إلى نسك الحالة النموذجية في تاريخ الفكر الاسلامي، التي أثمرت صراعاً مريراً طويلاً وذ دلالة عميقة على ما نحن بصددده؛ نعني بذلك عملية التحول من «القراءة النقيية السنية» إلى «القراءة العقلية المعتزلية»، ومن هذه إلى الأولى ثانية، تلك لعمية التي تمت عثانها وجهاً إيديولوجياً من أوجه التحول في السلطة السياسية مما قبل المأمونية إلى ما بعدها، مروراً بها. فلقد هيمنت قبل المأمون العباسي القراءة الأولى على صعيد السلطة السياسية، في حين أن القراءة

الثانية هيمنت في عهده وعلى نحو واسع وفعل، وكذلك تنزوع هيمني؛ أما ما بعد  
امامون، وخصوصاً في عهد المتوكل ومعه أو حر النصف الأول للقرن التاسع، فإن  
القرعة الأولى، النقلية السنية، عادت إلى السلطة، وهيمنت بالعنف، كما فعلت  
سابقها؛ مع الاختلاف الأيديولوجي والمعرفي، الذي كمن وراءه.

إن الكشف عن الآلية الخصوصية، التي تحكمتم بعملية التحول تلك، أمر عسى  
غاية لأهمية، على صعيد جدلية السلطة والأيديولوجيا. ولا تخفى اللحظة الوظيفية،  
التي قُبعت وراء ذلك، عمومًا؛ دون لإقياذ إلى فهم ميكانيكي لها ينطلق من أنه  
تقوم بين الأيديولوجيا والسلطة السياسية ونسبة الاقتصادية والاجتماعية علاقة  
خصيصة قطعية. وهنا، ونحن في معرض التعددية القرائية لمس واحد (القرآن  
والحديث)، قد يبرز السؤال التالي على نحو من لأحباء: أية واحدة من القرائتين  
سابقتي الذكر هي راءنا (أو كانت سابقاً) «لأصح» أو «الصحيحة عمومًا»؟  
ويمكن، هل هذا السؤال نفسه، أولاً ومن حيث الأساس المنطقي النظري، ورد أو  
محتمل أو مقبول؟

لقد بدا للكثير - كما هو حال حتى الآن - ولعله سيبدو أيضاً لاحقاً أن  
الإجابة عن السؤال المذكور جاهزة، ومحددة مسبقاً. وقد برزت هذه الإجابة، فعلاً  
وبصيف متعددة ومتنوعة، على نحو مثير. وإذا لاحظت أن صيف الإجابة هذه - ما عدا  
واحدة منها - تلح، كل من موقعها، عسى أنها هي الصحيحة بإطلاق، فقد كان  
السؤال الآخر التالي غير قابل للتجاوز: أي من تلك الإجابات «الصحيحة» هي  
«صحيحة» فعلاً؟

بيد أنه كان يظهر ويتضح أكثر فأكثر أن كل تلك الإجابات «صحيحة»،  
ولكن بعد أن يفهم هذا المصطلح «الصحيحة». بمثابته تعبيراً ملتبساً عن مصطلح  
«المشروعية الاجتماعية» أو معادلاً له. وإذا ما تم هذا التدقيق الإصطلاحي، فإن  
العودة إلى ذلك المصطلح (أي لصحة) تغدو ضرورية، إنما - في هذه الحال - من  
موقع مصطلح «التقدم التاريخي». فهذا الأخير يتقوم - ضمن ما يتقوم به على هذا

الصعيد - بكون القراءة المعنية للنص القرآني لحدیثی قادرة على الاستجابة لاحتياجاته (أي التقدم) الايديولوجية وكذلك، في حالات مثلی، بأن تكون على الأقل غير كاذبة هذه الاحتياجات (وسوف يعود إلى هذه المسألة لاحقاً).

وقد برزت الوضعية الايديولوجية المذكورة في التاريخ الديني عمومًا، مع خصوصية هذه الحركة الدينية أو تلك. ومن الصريف أن نقرأ ما يكتبه أحد الكتاب المسيحيين المبشرين، في سياق يشارته إلى تعددية القراءات المسيحية، وذلك بغية الوصول إلى «قراءته الصحيحة»، بعد أن يكون قد أطلع بالتمايز بين «المشروعية الإجتماعية» و«المصادقية المعرفية»، على نحو ما أشرنا إليه:

«كيف يستطيع أحد أن يعرف ما هي المسيحية الحقيقية، حين يرى جماعات مختلفة عديدة تدعي أنها مسيحية؟ يزعم الكاثوليك أنهم وحدهم يملكون الحق. ويزعم الروم الارثوذكس أنهم وحدهم يملكون الحق. يزعم كثيرون من الفرق البروتستانتية أنهم وحدهم يملكون الحق. من ترى منهم على حق؟... إن المسيحية الحقيقية تعني صلة حيوية بالمسيح»<sup>(1)</sup>.

وإذا، مَنْ يحكم على مَنْ، ومن يدّعي مَنْ؟ الجواب يكمن في الوضعية الإجتماعية المشخصة، في قناتها المعرفية والايديولوجية، اللتين في ضوءهما تمت (وتتم) عملية مساءلة النص ومحدورته واستنصافه، بل ربما كذلك عملية الإملاء عليه؛ مع الإشارة الرئيسة، وهي أن النص المعني - بما تضمنه من رموز وكتابات ومجازات وتضمنات الخ. - أسهم في ضبط لمط العملية الإملائية المذكورة.

ومع ذلك كله بل ربما بفضل ذلك ذاته، يمكن الإرتكان - بكثير من الترجيح - إلى أن الصيغة الكلية الإجمالية للنص القرآني، في معظم مثته، ظلت تفرض نفسها بأشكال شتى، حتى بتلك التي أنت على نحو صمني وغير مباشر. وقد زاد من بروز هذه الصيغة وحضورها أنها لم تشغل في معظم الموضوعات القرآنية وحسب، بل

(1) - ديل وإيليز روتين. هل تستطيع أن تعرف - ترجمة صديوس زحوي، بيروت - لبنان 1968، ص 147.

إنها افصححت عن نفسها، كذلك، في ترتيب الآيات القرآنية نفسه. إن القرآن - بحسب ذلك - ذو طابع توقيفي؛ أي إن آياته أتت فيه ليس على نحو زمني تعاقبي (كروولوجي)، ولا على أساس تصنيف موضوعاته ومساكنه تصنيفاً تخصيصياً حصرياً؛ هذا بالرغم من أنه (أي القرآن) أتى منجماً، متوافقاً مع الأحداث والمناسبات التي تحدث عنها، والتي تالت - بصيغة الحال - بصورة زمنية تعاقبية ومتداخلة. ومن هنا فإنك «لا ترى لآيات القانونية قد جمعت في موضوع واحد، ولا الآيات المتعلقة بموضوع واحد في مقام واحد أو مقامين إلا سادراً كآيات المورث وآيات الطلاق. والسبب في ذلك عسى أن يظهر أن القصد الأول للقرآن تأسيس أركان الدين، والدعوة إلى التوحيد، وتهذيب النفوس، ووضع مبادئ للأخلاق، فأما القصد التشريعي فيلي هذا. ومن ثم كان كثير من آيات التشريع ورداً في سياق الأول وعلى أسس لدعوة وهدية، لا على الأسلوب القانوني لمألوف» (1).

ولما كان الأمر كذلك من كسبة لنص القرآني وإجماليته، فإن هذا الأخير برر وقدم نفسه باباً مُشرعاً أمام الجميع ممن يعلنون انتماءهم له، على نحو من الأنحاء، يتمسون فيه ما يتطابق مع منظوماتهم المعرفية، سبجاتهم الأيديولوجية، وما يكمر وراء هذه وتلك جميعاً أو يحصر بها من أنماط اجتماعية اقتصادية وسياسية وهيكل فئوية أو طبقية أو إثنية الخ... وهذا ما جعل صيغ الاعتقاد التسليمية (اللايقدية) تتحول إلى مواقف تعمم اللاأدرية حيال النص القرآني الحديثي أولاً، وحيال ما قدمها (أي اللاأدرية) «ثمرة واضحة» في أيدي السلطة المهيمنة ثانياً، تستمد منها ما يسوغ وجودها وهيمنتها، مثل العبارة التالية: «الله أعلم، ومن ثم فإنني افرض أمري إلى الله! وفي هذا السياق، وجد من الفقهاء من وصل إلى اتهام «الإدراك الذاتي» وإدانتها، وإلى الوقوف أمام النص داهلاً ذهون من يفقد توازنه. ومن هذا

(1) - أحمد أمين: فجر الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 229

القبيل كان «اتهام الشافعي لنفسه». (وقد كنا في سياق سابق أتينا على شاهد شافعي يظهر ذلك). ويرز على هذا الصعيد، كذلك، مالك ابن أنس، الذي يجيب من سألته عن الآية المذكورة في الشاهد الشافعي السابق الذكر، وهي آية «الاستواء على العرش»، على النحو الآخر التالي:

«الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرجوه»<sup>(1)</sup>.

والملاحظ أن النظر إلى النص المعني على أنه - بسببه تلك - باب مشروع أمام الجميع ممن يطمح إلى الموازنة بينه وبين وضعياتهم الاجتماعية المشخصة، بكل ما تفرضه من ثقل أيديولوجي ومعرفي عليه وعليهم، كان من مقتضياته الشيء الكثير: أن يُنظر إلى هذا «الثقل» بمثابة حالة تدح عمقاً وسطحاً وعلى نحو طردي مع اتجاهات التقدم التاريخي والتراثي، وما يستلزمه ويقتضيه من وعي تاريخي وتراثي بهذا التقدم ذاته وما يخترقه ويعيقه من أحوال الترهّل والانحطاط التاريخي والتراثي. لقد كان لبروز إرهاصات مضئنة أو معن عنها - وإن بصيغ دينية - لهذا الوعي في المراحل الباكرة من الدعوة الإسلامية (خصوصاً عبر المقارنات والمقاربات الأولية التي كانت تُثار بين ما قبل الإسلام - الجاهلية - وبينه)، أثر ملحوظ في تدشين لحظة نقدية حيال النص القرآني. فهذه الأخيرة أخذت تفصح عن نفسها، على نحو محاصر، يداً بيد مع عاملين كبيرين، يمسّان النص المعني وشخصية المنافع عنه، محمد الداعية والرسول والني.

ويمكن أن نرى الأول من ذينك العاملين متمثلاً في الحوارات والخصومات والسجلات الملتهبة، التي كانت تنشأ بين محمد وأخصامه من «أهل الكتاب» و«الوثنيين» وغيرهم. فقد كان يجد نفسه، في سياق ذلك وعلى نحو أو آخر،

(1) - ضمن حاشية محمد الحامد في كتاب: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد بن حنبل - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 77.

مضطراً أو مدعواً إلى استمهاهم في الإجابات المطبوعة منه؛ مما ولد شعوراً متنامياً بأن «النص»، الذي يدافع عنه نبي محمد، ليس ناجزاً. وهذا ما عبر عنه هو نفسه، حين لاحظ - بحس اجتماعي أولي مرهف - أن «كل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه أو ينصرانه»<sup>(1)</sup>، أي م يقرب من أن الإنسان حصيلة شرطه الاجتماعي والوراثي، الذي يأتيه دون إرادة ووعي منه. ولكنه حيث يمتلك هذين الأخيرين، فإنه يغدو قادراً على التغيير باتجاه يهدف إليه هو نفسه.

ويضاف إلى ذلك أن تنوع المسائل والمشكلات والمواقف والخصومات، التي كانت تنشأ بقوة وتوتر واضطرب، وتفرض نفسها عليه، كان يظهر بمشاته تنوعاً فيما يطرحه الواقع - المكّي خصوصاً - عليه. وكان من هذه المسائل والمشكلات والمواقف والخصومات ما يتعلق بالحياة الاجتماعية وحسية والاقتصادية والدينية النظرية أو تطبيقية (الطقوسية)، وغيرها؛ مما دعم - شيئاً فشيئاً وعلى نحو صريح - الرأي بأن نص القرآن يمثل بنية مفتوحة و«كتاباً مفتوحاً»، يسطر منجماً، وفق الأحداث والمناسبات التي عاشها النبي، ورافقها، وتخدمها موقفاً. وقد عمل ذلك على إبراز أن «النص المنزل عبر الوحي» ذو مساس مباشر وعيني بأحوال «المؤمنين» و«الكفار» معاً، بحيث إن محمداً لم يكن بعيداً عنه، أي لم يكن «رسولاً» فحسب «يلع» به، ليس راء. بل إن بعض المفسرين لـ «أسباب لنزول» يوردون مواقف يتضح منها أن محمداً كان هو نفسه يستحث الوحي على «اسرول»، فينزل متأخراً أو مبكراً كما حدث حين طالبه المكيون بالإجابة عن أسئلة طرحوها عليه - عن فتية الدهر وعن الرجل الضواف وعن الروح<sup>(2)</sup>. وفي حالات أخرى، تأتي «الحادثة المناسبة» من غير تدخل محمد حثاً لنزول وحي فيه (كما حدث مع عمر بن الخطاب الذي أشار على النبي أن يحجب نساءه، فصادق الوحي على ذلك)<sup>(3)</sup>.

(1) - مالك بن أنس: الموطأ - ج2، المعطيات المقدمة سابقاً القاهرة 1959، ص165.

(2) - انظر حول ذلك، مثلاً، في: التميمي - لباب القول في أسباب النزول، للمعطيات المقدمة سابقاً، ص155.

(3) - انظر: المرجع السابق نفسه مع معطياته - ص195 - 96.

إن ذلك مجتمعاً ومن موقع سياقه التاريخي والزمني، أظهر القرآن - لمن عايش الموقف حثيثاً وتلقائياً - وكأنه «سيرة ذاتية» للنبي، تتحدث عن عملية التكوين النفسي والاحلاقي والديني والسياسي والحقوقى... الخ، التي أثرت شخصيته النافذة، على نحو ملفت.

ولقد كان من شأن ذلك ومن نتائجه الحاضرة أن أخذت أرهات من الفقهاء والكتاب الإسلاميين تحاول استنباط أمر أرادوا له أن يكون بمثابة موقف شرعي أو حكم فقهي. هذا الأمر يمثل في النظر إلى أن «قاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعة هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيتها وتفرض ربطها بالأحداث» (1).

ويصل الكاتب نفسه (العشماوي)، في بحثه المذكور (ص7)، إلى أن المعتزلة في رأيهم بأن «القرآن مخلوق» كانوا يطمحون إلى النظر إلى أنه (أي القرآن) ذو مصدر واقعي متواشج مع عملية «سيلان التاريخ». وهذا بدوره، كان بمثابة تحفيز على العودة إلى «أسباب النزول»، ومن ثم إلى ضبط النص وظيفياً بأسبابه؛ بغض النظر عن أن البعض مَيَّز - في ذلك - بين «العقيدة» و«الشرعة»، ذلك التمييز الذي بمقتضاه تبقى الأولى (أي العقيدة) عامة غير لصيقة بواقع مشخص، في حين تكون الثانية خاضعة للتغير الواقعي.

إن «اللحظة النقدية»، التي تحدثنا عنها فيما سبق، برزت في وعي الآخرين، الذين عاشوا - مع محمد - قصة «وحيه» المثيرة، أي «الوحي» الذي كان يستجيب لاحتياجات الأحداث والمناسبات المعقدة والمخرجة، على نحو درامي في المراحل الأولى خصوصاً. ولعل من أكثر الآيات تعبيراً عن تلك اللحظة ما أتى في النص التالي، الذي يخاطب فيه محمد المؤمنين، حيث بلغ الصفحات الأخيرة من حياته

(1) - محمد سعيد العشماوي: تحدث العقل الإسلامي. بحث قدم إلى: الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - للمعطيات المقدمة سابقاً، ص7.



المعممة بالكفاح المرير، مثله في ذلك مثل المحارب العريق الذي، بعد أن دخل استراحته الكبرى، يتلفت إلى الطريق بطويمة التي قطعها بعينين كليتين ولكر راضيتين:

«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت وعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» (1).

قد أدى «الرسالة» على نحو «منجّم»، أي بالصيغة التي تبدو فيها هذه الرسالة وكأنها صنعة تلك الاحتياجات؛ وما هي بذلك، وفق المنظومة الاعتقادية، لأنها صنعة «الارادة الربانية». لكنها أتت حقاً وفق تلك الأخيرة، أي الاحتياجات، وفي ضوئها. وهذا، بواجه المتعالي يحترق المحايث كما يحترق هذا ذاك، معبرين - بذلك - عن أسطورة التاريخ وتاريخية الأسطورة، في وعي محمد وأنصاره. وهذا يجعنا نرى في القرآن ومحمد النبي وجهين للحظة واحدة، أو الموقف واحد. وقد لاحظ ذلك مستشرق جيب وشيخ الأزهر الأسبق عبد الحليم محمود، كل من موقعه لمعري والايديولوجي فكسب الأول معلناً «صورة» محمد

«ترتبط اوثق ارتباط بالقرآن» (2)؛

ورأى الثاني في محمد

«قرآناً حياً يسير بين الناس» (3).

ومن بليغ الدلالة، على هذا بصعوبة، أن يلاحظ أن الاتجاه السلفوي، لدى بعض مثليه، يشدد على العلاقة بين القرآن ومحمد على نحو ذاتي، متجاوزين - في

(1) - القرآن - سورة المائدة /3.

(2) - جيب: بية الفكر الديني في الاسلام - معطيات المقدمة سابقاً، ص92.

(3) - عبد الحليم محمود: ضمن (محمد - نظرة عصرية جديدة)، مجموعة من الكتاب، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، لبنان 1972، ص24).

ذلك - إعلانهم عن أن هذه العلاقة هي بين «وحي إلهي» و«رسول مشر به» (1). وهذا الاتجاه يتصاعد أكثر عبر شحنة عاطفية تقديسية في أوساط الجمهور المؤمن والمكوّن ضمن التصور السلفوي (خصوصاً في الحالات المتحدرة من الإسلام الشعبي). فـ «النبي»، هنا، يجري تحويته إلى «نموذج الكامل»، الذي «لا ينطق عن أهوى» لا في السابق ولا في الراهس ولا في اللاحق، بحيث يُنتزع من بشريته لمشخصة، التي ارتضاها هو وأكد عليها. فهو «حبيب» و«حبيب الله» و«سيد الكائنات» و«النبي الذي أتيح له التحوال في سماءات السبع» عبر عممية «عروج» عاد بعدها ليحدد فرائشه مازان ساخن بفعل نومه السابق. إن من شأن ذلك أن يسبغ عليه ما كان يرفضه في حياته ليومية العامة. فهو يرد كما يلي عسى من قال له:

«يا رسول الله. إنك لست مثلاً قد عفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. وغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: (والله. إني لأرجو أن أكون أحشاكم لله. وأعلمكم بما أتقي)» (2).

مكأن «النبوة»، هنا «انضباط» أكثر الترام وتقيداً وتقيداً بـ «واقع الحال»، و«إدراك» أكثر رهافة بـ «المباحات والمحظورات» و- «الضرورات والاحتمالات»،

(1) - من الدال، هنا، أن نلاحظ ذلك الاختلاف بين الفقهاء والمثقفين، عسى صعيد النظر إلى العلاقة بين القرآن ومحمد. يظهر أحد أوجه هذا الاختلاف - وهو بدرره تعبير عن التنوع البشري في فهم النص القرآني ومن ثم من عملية اختزان هذا النص بشرياً اجتماعياً - في نقبه لرأي مصطفى محمود حول العلاقة المغنية، يكتبه محمد خير علي عيسى فالأول يرى أننا «إذا نظرنا إلى القرآن في حبه وموضوعية، فسوف نستبعد تمام أن يكون محمد عليه الصلاة والسلام، هو مؤلفه... أولاً لأنه لو كان مؤلفه لبث فيه هبومه وأشجائه. القرآن معزول، تماماً، عن الذات الحممية». أما الناقد المتحالف فيرد على ذلك، قائلاً: «أما أنا أقول: الدكتور (مصطفى محمود) أراد أن يتره القرآن عن كونه كلام بشر - وهذا صحيح - لكنه في الوقت نفسه... قلل من قدر النبي (ص)! فهو يصور النبي بصورة البشر العادي الذي تعصره طموم وتغثوره الأشجان...». (انظر هذا، وذلك في: محمد خير علي عيسى - نقد بين الفكر والدين، مكتبة ابن رشد، الخرطوم، دار الجليل بنعمشق، الطبعة الثانية 1984، ص 45).

(2) - مسك بن أنس: للوطأ. الجزء الثالث، المعطيات مقدمة سابقاً، القاهرة 1969، ص 194.

التي بيطت مهمة التعريف بها بصاحب ذلك العبد الكبير (النبي). أما ذلك فيحدث وفق الإمكانيات والقدرات، التي يتمتع بها هو نفسه و«جماعته»، وكذلك وفق تدرج المواقف والأحداث من بسيطها إلى معقدها، في عملية تستمر أكثر من عشرين عاماً.

وحدير بالتبصر والتفكير في مسألة برزت، خصوصاً في تلك المرحلة الباكرة من الاسلام (المرحلة المكية) تحت اسم «الناسخ والمنسوخ». فهذه المسألة، التي تكرست بوصفها اتجاهات قرآنية، تمثلت في بطلان مفعول آية قرآنية من خلال آية أخرى اعتبرت أكثر استجابة منها للمعطيات المستجدة في الواقع الجديد، المتحول والمتصاعد نحو التعقد، أي لمعطيات الجمهور الذي يحاط به محمد؛ محققاً، بذلك، خصوصاً يتم فيه الانتقال من الكلي، الإجمالي إلى الجزئي الخصوصي، والعودة من هذا إلى ذلك، إضافة إلى التداخل فيما بينهما وفق حركة حلزونية متزايدة في الاتساع والتمعق.

وقد أظهر ذلك لأولئك أن «الله»، الذي يوحى بما يوحى به إلى نبيه، لم يكن قد فصل لهم «كتاباً» ناجزاً، بعيداً عن مشكلاتهم وهمومهم والعلاقات التي يعيشون في كنفها، أي بعيداً عن وضعيتهم الاجتماعية المشخصة. فالله «رحيم» و«خير بأحوالهم». ومن ثم، فد «حكمة» من فكرة «النسخ» هذه، طُرحت من موقع «لُطْفِ الله بعباده»، أي إدراكه وتفهمه لظروف حياتهم؛ بغض النظر - الآن - عما يترتب على الأخذ بهذه الفكرة من نتائج سنأتي عليها في سياق لاحق، ونحصر بالذكر الموقف من «قدم القرآن» سبباً أو إيجاباً أولاً، ومصادقية اقواله شائع بكون «النص القرآني العثماني» الذي بين أيدي الناس يشتمل على «كل ما أنزل» على النبي، دون زيادة أو نقصان ثانياً. وما يهمنا الآن هو أن نشير إلى أن محمد نفسه - كما تخبرنا سورة الإسراء وغيرها إضافة إلى أحاديث «المعراج» البراقة التي صاغها النبي وتحولت إلى ينوع خصيب للمرحلة الشعبية الإسلامية - يسهم جهداً في استدراك هذه الرحمة منه (أي الله)؛ مصفقاً - في ذلك - من إمكاناتهم

واحتماالاتهم وأفهامهم وأوضاعهم احرفية والفسية والاقتصادية (نذكر، على سبيل المثال، التيقم بالتراب في حال عياب الماء في مناطق شحيحة به، وإقاص الصلاة حتى الخمس يومياً الخ..). وهذا يعني أن «التدرج ومراعاة حالة جماعة المسلمين هي التي تفسر لنا العلة في تشريع النسخ» (١).

لقد عني ذلك - ضمن ما عناه - أن شخصية محمد القرآنية نمت وأفصحت عن إمكاناتها الكبيرة والمتصاعدة في التنوع والتعمق مع اتساع معرفته بواقع جمهوره والإنخراط في معركة «دنيوية» مع خصومه، وكذلك عبر عملية مطردة من الشكف والاصلاح الموسوعي، في حينه. ولم تكن شخصيته هذه بعيدة عن التأثر بالمواقف الانسانية ذات الطابع المأساوي والنقدي (لنذكر، مثلاً، قصته مع العرابيق وأخرى مع الأعمى)؛ مما يجعله يتلمس واحداً من الخطوط الناعمة لتطور شخصيته القرآنية، قد نراه مثلاً في الانتقال من العام الى الخاص، ومن الكلبي الى الحرثي، ومن الاحمدي الى التفصيلي، أي من مثل علي عمة الى ما يجعلها - بقدر أو بآخر - قابلة للتشخيص والتصيفي.

ولعل ذلك يتضح، بما لا سبيل الى الشك فيه، في عملية الانتقال من المرحلة المكية الى الأخرى المدنية، ثم في مرحلة الاستقرار المدني. ههنا، إذ تبرز مهمات التأسيس من الداخل ومن موقع الانتصار التاريخي، يتحول لنص القرآني، ومعه الحديثي، الى حابة لا ماص من إنجازها؛ يعني بذلك الإجابة عما يستجد من مشكلات إجابة محددة، أي تحويل النص، المتبين تبعاً (منحماً)، الى أجوبة مناسبة مخصصة (٢). ولما لم يكن الأمر سهلاً في إطار عملية تأسيس دين جديد بمبادئ عامة وكنية (لنأخذ في الاعتبار توجه القرآن الى الناس جميعاً)، وكذلك لما كانت المرحلة مكية المنصرمة قد قامت، قرآنيًا، على المبادئ

(١) - أحمد أمين: فجر الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 231.

(٢) - يكتب أحمد أمين، بإضافة، حول هذه القضية الجديدة، فيرى أن آيات الأحكام كانت تأتي «حسب تطور جماعة المسلمين بالمدينة، ولو وقفنا على تدرج نزول آيات الأحكام بها وتبعنا تسلسل الآيات تبعاً لتسلسل الحوادث (خط التشديد من: ط. تيريني) ففهمنا أنهم حنة مسلمين الاجتماعية وتدرجها في الرقي». (أحمد أمين: المرجع السابق مع معطياته المذكورة).

التأسيسية العامة والكلية الإجمالية والتي لم تتعرض - بسبب ذلك - إلا نادراً للنسخ، فقد ظهر أنه من الضروري أن ينشأ على نص نص وعنى نقول قول؛ مما جعل من الحديث الحمدي، والسنة الحمديّة عموماً، الوجه الآخر من «النص الديني المقدس»، بالمعنى الوظيفي؛ على اعتبار أن الوجه الأول هو النص القرآني.

إن ذلك الذي أتينا عليه يمكن أن يرى فيه مجداً خصباً لعملية تساؤل متغير ومتجدد حول النص والواقع من قبل المؤمنين، خصوصاً منهم أولئك الذين دخلوا الإسلام لاحقاً، ومنهم بصورة أخص الذين تحذروا من هتان كانت متقدمة في السلم التاريخي (مثل فارس ومصر وسوريا)، بحيث إن كلية النص القرآني واجهليته - في معظم متنه - أسهمت بقوة وعنى نحو مطرد عمقاً وسطحاً في إبراز آلية العلاقة الأساسية التي تحكم - عموماً - عملية دخول أي دين (أو مذهب أو نظرية) في وسط اجتماعي بشري جديد. فهذه الآلية تنحصر هنا، في ضرورة امتثال ذلك الدين للوسط الجديد عبر تكيفه معه وتحوله إلى بعد من أبعاده؛ دون إهمال الإشارة إلى أن الآية المذكورة تتضمن من طرف آخر - وعبة الدين في ذلك الوسط على نحو يسهم، في أحيان أو أخرى، في تغيير بعض نياته واتجاهاتها. وهذا يصح على الحالة التي تتغير فيها شروط السوسيوثقافية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والسيكولوجية الخ... ضمن المنطقة التي نشأ النص فيها، بالأساس، كما هو الحال، مثلاً، بالنسبة إلى ما أحدثه عمر بن الخطاب من الخطاب من ترسيخ للحركة الاجتهادية والثأويلية المستتيرة حيال النص القرآني والحديثي (1).

---

(1) - معروف أن عمر بن الخطاب أحدث مبادئ لا سابق لها في التدين الإسلامي. فلقد رفض - في أثناء خلافته أبي بكر - الاقرار بشرعية الإتفاق على «المصلحة قلوبهم» (وفي هذا نص قرآني صريح)، انطلاقاً من أن «شروط» لمصلحة لمصلحة طرأ عليها تغير. وأوقف، كذلك، العمل بالنص القرآني المباشر المتعلق بـ «حذو السرقة»؛ غسأى أن تقصع يد السارق في «عام الرمادة»، بسبب من أن السرقة أتت في سياق اجتماعي اقتصادي وأخلاقي مختلف عن لسبق الذي عتته الآية القرآنية، في هذا الحقل. يضيف إلى ذلك مهمة لإقتصادي الاجتماعي، الذي تبلور في واقع عمره بصيغة الفكرة التالية: «لو استقلت من أمري ما استديرت، لأخذت من الأختباء فضول أموالهم مرددته على «مقراء». (انظر ذلك وغيره حول عمر بن خطاب لدى الصديقي في تاريخه، وانظر حول الظروف التي أحاطت بذلك لدى: طه حسين - الفتنة الكبرى، المعطيات مقدمة سابق، ص 10-22).

وقد كان من شأن ذلك - وعبره - أن قاد إلى تعميق اللحظة التاريخية ودرأية من نوعي بالنص القرآني الحديثي، بحيث وضع ذلك أرهاطاً من الفقهاء أمام ضرورة الإقرار بأنه في ضوء الوضعية الاجتماعية المشخصة في الجزيرة العربية التي أخذت هي نفسها في التحول باتجاه وضعية أخرى، لم يكن من خيار آخر أمام النص القرآني الحديثي، إذا أريد له أن يحافظ على فاعليته عبر مضمينه، سوى أن يستجيب لمجموعة من الإجهادات والتفسيرات والتأويلات التي اقتضتها عملية التحول هذه. فالوضعية الأولى، التي عاش فيها النبي - وخصوصاً المرحلة المكية منها - لم يكن لها أن تكون أكثر من إطار تبشيري بمبادئ عامة كلية، برز في صليعتها مبدأ لتثديد بـ «الخصوم الكفرة» وتحذيرهم من «يوم الساعة»، الذي سيكون وبالاً عليهم حيث يتحولون إلى وقود لـ «جهنم»<sup>(1)</sup>، من طرف أول، ومبدأ تشير المؤمنين الصابرين - من طرف آخر - بـ «الحبة»، التي سيعيشون فيها خالدين بسعادة ومتعة ورغد<sup>(2)</sup>. ذلك لأن «احماسة الدافقة ضمن العلاقات البسيطة، التي سادت فيما بين الأفراد القلائل للمجموعة (الاسلامية) الأولى، جعلت من التعاليم أسزمة مفصلة أمراً نافلاً. فمن آمن بالله وأيوم الآخر وصلّى النهار والليل وقدم الصدقة بطواعية. وشيئاً فشيئاً تكوّنت مراتبة للعبادة مع أوقات محددة للصلاة...»<sup>(3)</sup>.

ولعلنا نشير إلى عنصر جديد أخذت معالمه تبرز مع تصاعد التأثير القرآني الحديثي، ثم مع بروز النزوع الشمولي لفكر الاسلامي، وهو ظهور الاسلام عموماً

(1) - «رخصهم يوم القيام على وجوههم عمياً وبكماً وصماً ماؤهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيراً». (القرآن - سورة الاسراء، مكة 971).

(2) - «ولم يخاف ربهم جنتان - ذواتا أفتان.. فبهما من كل فاكهة ررجب.. متكئين على فرش بطائنها من سننق وحنجس دنان.. فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان.. كأنهن اليافوت والمرجان». (القرآن - سورة الرحمن، مكة / 46 ، 48 ، 52 ، 56 ، 58).

(3) - Johann Fueck. Arabische Kultur und Islam im Mittelalter ausgewählte Schriften, Hermann Bornhaus.

Nachfolger Weimar 1981, s. 170

متشابهة، على الأقل، أحد الأوجه الكبرى للحاشية في الخصوصية (النسبية) للعرب، سواء أكانوا مسلمين بالمعنى الاعتقادي الديني، أم لم يكونوا كذلك. إذ إنه (أي لاسلام) غداً قاسماً ثقافياً مشتركاً - بالمعنى الأستروبولوجي - بين أولئك جميعاً، يعبر عن نفسه في ممارساتهم لمشاهدة المتروعة تسوع مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لسيكولوجية. وكان هذا قد عني، ضمن ما عنده، أنه على النص القرآني الحديثي أن يتجسد في صيغ (قراءات) متنوعة، أجزؤها مثقفو أولئك العرب جميعاً. ههنا، تبرز سمة النص القرآني (والحديثي جريئاً كما نقول دائماً)، المتمثلة بكلية وإجماليتها، لتسهم، بدورها، في تعميق وعي التمايز والتنوع لدى المثقفين القراء المعنيين؛ بحيث تجد اتجاهات التمايز والتنوع في تلك القراءات مصدراً آخر لها محرضاً ومحفزاً؛ نعني سلك لمصدر النص القرآني الحديثي إياه، بسمته المذكورة.

ثم، إذا كان النص قائماً على احتمال ذلك التمايز والتنوع في تناوبه، أفلا يصح - حالئذ - أن نرى في هذا الوضع تعبيراً خصوصياً معقداً ومتوسطاً عن واقع الحال الاجتماعي، سدي مطلق منه هو وخاطبه؟ أفليس بإمكان الباحث، في مثل هذه الحال، أن يقف ملياً أمام جمع من الاحاديث الحمديّة، التي تناولت ذلك الواقع بلغة اجتماعية مباشرة، ناظرة فيه على أنه مصدر الحركة الإسلامية الصاعدة. لنقرأ، على سبيل المثال، ما نقله لنا الطبري على هذا الصعيد:

«حدثنا بحر بن نصر الخولاسي، قال...: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نارل بعكاض، قلت يا رسول الله، من تبعك على هذا الأمر (أي الاسلام)؟ قال: أتبعني عليه رجلان؛ حرٌّ وعبد؛ أبو بكر وبلا» (1).

(1) - تاريخ الطبري - الجزء الثاني، المعطيات، مذكورة سابقاً، ص 315. أورد ذلك أيضاً، ابن كثير (أنظر كتابه البداية والنهاية - مشورات مكتبة المعارف، بيروت، مجلد 2، جزء 3، 4، الطبعة الخامسة، ص 31).

ولنتع ذلك بملاحظة أن سمان، فارسي وبلاً الحشي وصهباً الرومي وأبا  
در العربي الخ.. اجتمعوا، وهم المتحدرون من وضعيات إتيية واجتماعية اقتصادية  
وثقافية مختلفة، في هذا الحقل الواسع: الإسلام. إن هذا وذلك يلقيان أضواء على  
البنية القرآنية الحديثة، التي تحدث - عبر سماتها الممثلة بكليتها واجماليتها وكذلك  
عبر سمات أخرى لها سنأتي عليها - وجود النقائص والتباينات، التي تحيلها، بطريقتها  
الإيمانية، إلى حالة من الوحدة المتجلية في الكثير. وهذا من شأنه أنه يسهم في إضاءة  
عملية تكون قراءات متعددة وربما متناقضة ومتصارعة للنص القرآني الحديثي،  
غطت معظم حقب التاريخ العربي الإسلامي.

ويبدو أن هنالك ضرورة لمزيد من القول حول هذه المسألة الأخيرة، مسألة  
التقاء تلك الشخصيات الأربع لمودجية حول «إسلام». إن ما ينبغي أن يشار  
إليه، في هذا السياق، هو أن ذلك الدين من أجل أن يحقق الالتقاء المذكور حوله،  
كان عليه أن يتشخص في صيغتين اثنتين، عسى الأقص، هما الصيغة السوسيوثقافية  
والأخرى العقيدية. فعلى صعيد الأولى وغيرها، استطاع الإسلام أن ينفذ إلى حياة  
ملك لشخصيات المتميزة ثقافياً واجتماعياً (بالمعنى الأنثروبولوجي الذي ينطوي  
على أنماط التفكير والسلوك الجمعي ولمردي المجتمعي والأخلاقي والجنسي  
والسيكولوجي والاقتصادي وغيرها). فقد أخذ وفهم من موقع هذه الأنماط  
وحدودها وآفاقها واحتمالاتها، بحيث بدا وكأنه في عقر داره. ومن هنا، كان  
صحيحاً أن نتحدث عن أنماط مختلفة (هي هنا أربعة) لعملية التشظي والتجني  
لإسلامي، النمط الفارسي والنمط الحشي والنمط الرومي والآخر العربي. ولعلنا  
نمعن في ضبط ذلك إذ نقول بأنه مما ترتب على سمة الكلية والإجمالية القرآنية  
الحديثة أنها أسهمت في إقامة جسور عريضة بين تلك الأنماط بعضها ببعض،  
وكذلك بينها مجتمعة من جهة، وبين النص القرآني الحديثي - بالاعتبارين البنيوي  
والوظيفي - من جهة أخرى.

ثما الصيغة الثانية، التي تشخص الإسلام فيها - وهي العقيدية - فقد برزت



بصفة كونها المسوِّغ المباشر لانتشار الإسلام في مناطق متعددة ومتنوعة. ذلك أن نوازل المسلمين، وعلى رأسهم سيهم، كادو معتمدين في حماسة دينيه دافقة جعلت المسائل الاجتماعية والاقتصادية وغيرها ترتد مظهرياً إلى وراء لصالح نزعة عقيدية تمثلت في ثلاثة أركان، هي لتحذير من عالم الدينونة (يوم القيامة)، والدعوة إلى الإله الواحد، والتمكين لبوة محمد. ولكن علينا أن نقر بأن الصيغة العقيدية من الإسلام كان عيها، هي نفسها، أن تمر بقناة الصيغة السوسيوثقافية، كي يتسنى لها أن تكون فاعلة ودات حضور. ومن هنا، ليس دقيقاً أن يقال بأن الصيغة السوسيوثقافية للإسلام أتت متأخرة بعد بروز صيغته العقيدية (١).

ويتصل بتلك المسألة المتعلقة بالسوسيوثقافي (والعقدي) في الإسلام جانب آخر هام ومتمم لجانبها الأول الذي عليه. فبدأ كان حقل هذا الأخير هو العلاقة الموحدة بين المسلم والمسلم ضمن شروط اجتماعية واقتصادية وسياسية وسيكولوجية وأخلاقية وإتنية متعددة ومتنوعة، فبين حقل الجانب الآخر يتمش بالعلاقة الخلافية بين المسلم وغير المسلم ضمن اجتماع الواحد، هو العربي الإسلامي. ههنا ومن موقع الصيغة السوسيوثقافية للإسلام، يلاحظ أن هذا الأخير برز بمثابة إضارٍ عمومياً لأولئك جميعاً. وهذا ينصق على العربي غير المسلم كما على «الأعجمي» غير المسلم. ولعلنا نوجه، في هذا المعقد من المسألة، نتيجة ترتب على ذلك التنهيج للأمور، وتقوم على أن العلاقة بين العربي المسلم والعربي غير المسلم (ابوئي أو اليهودي أو المسيحي أو النصراني) ظلت - خصوصاً في المراحل الأولى الباكرة من الإسلام ومن موقع صيغته السوسيوثقافية المأتي عليها - أقوى وأعمق من العلاقة بين العربي المسلم والأعجمي المسلم؛ مع الإشارة إلى أن ما نل عن سان

(١) - قد يُعترض، هنا، على استخدامنا للسوسيوثقافي وبعقدي عندناهم صيغتين متمايزتين دينياً، بسلام من أن للصيغة الثانية مصممة، أساساً، في الأولى وهو - ولاشك - عرض صحيح، وإن لم يكن كلياً. بيد أن أردنا من ذلك التمييز التأكيد على الوجه العقدي من لدي ولفظ بوه من زلوية بارزة منهجياً.

عمر بن الخطاب من أن «العرب مائة الإسلام»<sup>(1)</sup>، يظل يحتفظ بمصداقيته في المراحل الأولى الباكورة المذكورة.

وإذا ما وصعنا سمة كلية وإجمالية لنص قرآني الحديثي في اعتبارنا، على هذا لصعيد، فإنه سوف يتضح التأثير الكبير الذي مارسته هذه السمة في عملية الفرز ما بين العقيدتي والسوسيولوجيا، كما في عملية التواشج بينهما. ونكاد نرى أنه لو لم يكن لسمة المذكورة (ولعوامل أخرى) حضور حاسم في نص المعنى، لكان الأمر قد طهر على نحو آخر في عملية الفرز تلك، وكذا في نطاق الانتشار السوسيولوجي والعقيدتي للإسلام. ولكن الأمر نفسه نلاحظه، حالما نضع يدينا على الوجه الآخر من المسألة، وهو تأثير الإسلام سوسيولوجياً وعقيدياً بأديان وأفكار الشعوب غير العربية، التي اندرجت أو اندمجت في مجتمع الخلافة العربية الإسلامية، على نحو أو آخر. وهنا أيضاً، أسهمت السمة القرآنية المعية في امتش الإسلام عموماً، والفكر الإسلامي من ضمنه، لعملية شائكة وشائقة من التأثير بثقافات وعقائد الشعوب الفارسية و الهندية والبريطانية والتركية وغيرها، بقدر ما عملت هذه الثقافات والعقائد على تكريس تلك السمة وتعميقها عبر تقديم حقول تحاربها ممثلة بها هي نفسها، أي بالثقافات ولعقائد إياها. وهذا بدوره، يجعل من نوارد والمسيح أن نرى في «الإسلام»، ومن ضمنه الفكر الإسلامي، بنية مشتملة على أنساق سوسيولوجية وعقيدية متنوعة وموحدة لأعلى سبيل التجاور، وإنما من وقع الإتساق لداخلي البنيوي والوظيفي<sup>(2)</sup>

\* \* \*

(1) - تاريخ الطبري - الجزء الرابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 227.

(2) - من المناسب أن نشير - في هذا الحقل - إلى «مهدور» يصح محمد أن يكون منه عليه، في حال طرح السؤال حول تحديد مفهوم «الإسلام». فهو يكتب «ال كلمة الإسلام ومعتقداتها (إسلامي، مسلم) تستعمل دون تمييز في تعبير شريعة جذا حالها في ذلك كحال كلمة عام، دولة، بلد إسلامي. تشير، على أساس المقاربة، أن الكلمات يهودية، مسيحية ليست عرضة لمثل هذه الاستعمالات المتشابهة. فإمام المسيحي، وتاريخ المسيحية، والفسحة المسيحية. - مثلاً تتميز بوضوح عن العالم العربي. وعن تاريخ كل أمة... ومثل هذا العلم بالإسلاميات الموجر قد أشاع، بفعل هذا الانفلاش، الفكرة بأن الزمسي والديني في الإسلام لم يفصلا، وأنه بالتالي، من الممكن ومن الصحيح، أن ندخل تحت كلمة إسلام، كل ما هو حاصل فعلاً في أي بلد أكرتته إسلامية».

(محمد أركون: مفهوم الإسلام - ضمن «الإسلام لأمس والعد، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 115»).

وتبقى المسألة التالية بحاجة أولية إلى أن تبسط في ضوء ماتقدم؛ ونعني بها تلك التي مثلت أحد خطوط التماس العقيدي (الإيديولوجي) والسوسيوثقافي بين المسلمين أنفسهم أولاً، وبينهم من طرف وبين غيرهم ممن يتمنون إلى أديان ومنظومات فكرية أخرى من طرف آخر ثانياً. إنها مسألة العلاقة بين التفسير القرآني و «صحة العقيدة». فإذا كانت تلك الفئات الاجتماعية والإتنية كلها تنضوي في إطار المجتمع الإسلامي العربي، الذي تهيمن فيه العقيدة الإسلامية، فهل تبقى مهمة تفسير القرآن والحديث (السنة عموماً) منوطة بمن يعلن انتماءه للإسلام عقدياً، فحسب؟ ألا يصح القول برباطة هذا التفسير، أيضاً، بمن يعلن انتماءه للإسلام سوسيوثقافياً، وذلك بحكم انضوائه في المجتمع المذكور؟

لقد أجيب عن ذلك السؤال المركب واقعياً وعملياً، في ضوء الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة المهيمنة أولاً، وأسس القرآني الحديثي ثانياً

← ونرى أن أركان، في طرحه للملك «المحدور»، ثار - بسوره - محدوراً آخر يعقد الموقف من الإسلام، ومن «الديني» عموماً. فإذا صح للطلب بصيط الحقل الخاص بهد «الأخير» فهل يمكن - بعلتذ - النظر إلى الديني و «لرمي»، الموجودين في حقبة واحدة، على أنهم متماثلان ومتجانسان، بعيداً عن علاقة التأثير والتأثر فيما بينهم، وبخصوصاً تأثير الأول في الثاني؟ أليس يقول بهذا الرأي محدبة صادقة على أن «الديني» ذو «مصدر ديني»، وأنه - من ثم - يفسر نفسه بنفسه؟

إن الديني إذ يظهر، فإنه يظهر مخزناً من «الزمني»، أي من مهاده انشخص اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وسيكولوجياً وثقافياً وجنسياً إلخ .. ومن ثم، لا ينفرد الديني عنصراً مفارقاً وعلوياً إلا تحت مسوغات دينية مثالية ويتداخل ضمنياً مع ذلك المهاد المشخص، من طرف آخر ومن موقع قاسية الديني الظهور بصيغة الشمول عبر تشخيصه بلغة خطاب وهمي سريع التغير من أرساط واسعة من الجمهور، يبدو وكأنه يحكم خصته على رقاب المجتمع برمته. وهنا، يلتقي الإسلام مع المسيحية واليهودية وغيرهما، وماهلي الباحث إلا أن يتقصى ميزان القوى الاجتماعية في حقبة تاريخية وتراثية معينة، حتى يتبين فيما إذا كان ذلك الخطاب شاملاً أو جزئياً. وفي سبيل التمهيد على ذلك، نذكر بكيفية المهيمنة التي حققته المسيحية في «العصور المسيحية الوسطى» في أوروبا، وبالمقابل بالحدود غير الشامل للخطاب الديني الإسلامي في سوريا في مرحلة الخمسينات والستينات.

إن العلاقة بين «الديني والزمني» في الإسلام هي، إذاً، ذات بعدين، أحدهما يتجسد في احتمال ظهور دينك العنصرين متحدتين لانقسام بينهما مما يحق إشكالات تتصل بـ «الهوية» و «الحدود» و «الآخر» إلخ.

فالناس، الذين عاشوا في المجتمع الإسلامي العربي وحسدوا بأذهانهم وممارساتهم مشكلاته وهجومه واتجاهاته، فسروا لنص وفهموه واستعاشوه وفق احتياجاتهم الواقعية الضرورية، على الأقل، سواء أكانوا من ذوي الإلتواء العقيدى أو السوسيولثقافى له. ومن ثم، فهم، فى ذلك، لم ينتظروا من يمنحهم من الفقهاء والمفسرين وغيرهم شهادة الأهلية المناسبة. ومن طرف آخر، كانت سمة الكلية الإجمالية لذلك النص غطاءً فصفاً للجميع، يسمح لهم - ضمن الخصوصية المرهفة للعلاقة الدقيقة والحساسية بين العقيدى والسوسيولثقافى - أن يتكلموا من موقعه وباسمه، على نحو من الأنحاء. ومن ثم، فليسؤال حول صحة العقيدة كشرط لتفسير النص المذكور، كان - ضمناً أو فصيحاً - يستبدل بالسؤال حول الضرورة الواقعية لتفسيره أو تأويله أو الاجتهاد فيه، بصيغة أو بأخرى، كشرط لمشروعيته (أى مشروعية التفسير)؛ وذلك من موقعين اثنين، هما مبدأ «المصالح المرسله بمثابته ناظماً وضابطاً لاتجاهات التفسير والاجتهاد وضرورتهما»، ومبدأ «أن الكلمة النهائية فى صحة العقيدة أمر منوط بالحكم الإلهى ويسر البشرى». وهنا، بالذات، كان لسمة الكلية والإجمالية القرآنية الحديثية دور فى التمكين لذئلك المبدأين على صعيد انتمين إلى الإسلام عقيدياً، وكذلك - فى حالات ازدهار الحرية الفكرية والسياسية وهرور الحوار العقلانى المستنير بين أطراف المجتمع خصوصاً - على صعيد المنتمين إليه سوسيولثقافياً.

وقد شغلت هذه المسألة جموعاً متقدمة من الكتاب الإسلاميين، الذين يعتقدون أنها قادت إلى حالة من الإشكالية المعقدة وربما غير القابلة للحل. من هذا الوضع المقلق، كتب الشاطبى مايلى، كنتيجة لاستعراض أتى فيه على بعض عناصر الإشكالية المذكورة: «و حاصل أن تعيين هذه الفرقة الناجية فى مثل

والشاطي يصل إلى تلك النتيجة بطلافاً من التحديد المنطقي العقيدى  
التالى:

«إن (كل) داخل تحت ترجمة (الإسلام) من سنّى أو مبتدع، مُدّع أنه  
هو الذى نال رتبة النجاة ودخل فى غمار تلك الفرقة، إذ لا يدعى خلاف  
ذلك إلا من خلع ربة الإسلام، وانفاز إلى فئة الكفر... وأما من لم يرض  
بنفسه إلا بوصف الإسلام وقاتل سائر المل على هذه الملة، فلا يمكن أن  
يرضى لنفسه بأخص مراتبها... فوعلم المبتدع أنه مبتدع لم يبق على  
تلك الحالة... فإذا كان كذلك فكل فرقة تنازع صاحبها فى فرقة  
سجاة» (2) . وهنا، يأخذ الشاطي بتخصيص تلك «الفرق»، فيذكر من يعس  
«المتبع للسته»، والمعتزلة تسمة أنفسهم أهل العدل والتوحيد،  
والمشبهة، والخوارج، و «المفوضين أمرهم لله»، والمرجئة، والقدرية، والرافضة،  
وعبرها. (3)

وبهذه الطريقة، يبدو الأمر هكذا، بحيث إن «الجميع محمّون - فى زعمهم -  
على الانتظام فى سلك الفرقة الناجية. فتأملوا. كيف صار الإتفاق محالاً فى

(1) - الاعتصام للشاطي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 255

ويكتب معرف هذا الكتاب الشيخ محمد رشيد رضا، معلناً أن هذا الكتاب، الذى مات مؤلفه «شاذي»  
عام 790 للهجرة، «لولا (أنه) ألف فى عصر ضعف العلم والدين فى المسلمين لكان بدأ نهضة جديدة لأحياء  
السنة، وإصلاح شئون الأعمال والاجتماع» - ص 4 من الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً. وهنا، تسبب  
عما كان الشاطي سيفعل لو عاش فى هذا العصر برهن على ما منى عشر الهجري، الذى تعدلت فيه  
«مصرعات الدامية والمسلحة بين الأصناف المسلمة، وعم إذا كان سيعيد النظر فى تصوره لـ «الفرقة الناجية»

(2) - الجزء الثانى من الاعتصام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 255.

(3) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 253 - 254

العادة ليصدق العقل بصحة ما أخبر الله به» (1). وينتهي الشاطبي مقراً بواقع الحال، كما هو، ولكن في سبيل تجاوزه، أي عبر اكتشاف عناصر الإشكالية العقيدية ودفعها إلى المخرج - الإجابة. أي إن الشاطبي بعد أن يقر بواقع الحال القائم على «الخلاف»، الذي يعلن وجوده القرآن، يعود لبحث عن الطريق الذي يفضي إلى تجاوزه؛ متبعاً - في سبيل ذلك - منهجاً مثالياً يدع على أن «الخلاف» العقيدي ليس ذا مصدر واقعي موضوعي، على نحو ما على الأقل، وإنما يتحدر من «أخطاء منطقية في الفهم» أو من «زيغ عقيدي سببه الشيطان» أو ما يتصل بذلك.

وهو - أي الشاطبي - يتمسك، في ذلك، بخاتمة الآية القرآنية التالية: «ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم»؛ وبخصيلة الحديث النبوي التالي المأتي عليه والذي يورده الشاطبي بصيغ متعددة: «تفرق أمتي على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة» وحيث يكون الأمر على هذا النحو، «فإن الحذر لا ينحى من القدر»: الجميع ممن ينتمي إلى الإسلام أو - كم يقول الشاطبي - ممن لم يخلع ربة الإسلام، يفضل مضمخاً بـ «أمل النجاة» وبأن يكون من «الفرقة الناجية»، مؤجلاً - بذلك - كـ «ما لا يعرفه إلا الله». ولهذا، يتعين على المنتمين إلى القرآن (المسلمين) أن يبحثوا فيه عما يدعو إلى تآلفهم، وأن يتوقفوا عن محاباة بعضهم حالما يتحول الإئتلاف إلى اختلاف. هكذا صالِب الرسول محمد أتباعه: «اقرأوا القرآن ما اتلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فيه فقوموا عنه» (2).

إذاً، ما يندرج في حقل «صحة العقيدة» وفي حقل «الالتزام حوها»، وهو

(1) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 255.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 93. ومن هذا نص، ينقل الشاطبي حديثين عن الرسول محمد يقول في الأول منهما: «فما كان من حلال فاعملوا به، وما كان من حرام فانتهاوا عنه، وما كان من متشابه فأمروا به»؛ ويقول في الثاني: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فيه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عديم، فأقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن ينسى شيئاً». (المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 156).

«العقيدة الناجية»، يظل قابلاً للأخذ به من موقع المعيار المأتي عليه، وهو «الضرورة الواقعية» لتفسير النص أو تأويله أو الاجتهاد فيه، على نحو أو آخر، وذلك بصيغة تشي بوجه من أوجه ابدئين السابقين ذكر. ويلاحظ أن هذا الجانب من المسألة قد جرى الاتجاه به حتى حدود قصبة، حيث أعلن جمع من الفقهاء أن تلك «الضرورة الواقعية» تسوغ ما عثر في النص الأصلي أو «الفرعي» أي الفكر الاسلامي «مخطوراً»، واصلين بذلك إلى القاعدة شهيرة: «الضرورات تبيح المحظورات»<sup>(1)</sup>. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الجميع من الفرقاء المسلمين يملكون الشرعية العقيدية لفهم النص كما يفهمونه. ومن ثم، فإنهم جميعاً (كل فريق منهم من موقعه) يدعون في حقل الناجين، أي في «الفرقة الناجية». إذ من المستصاع أن يحكم على هذا الفريق أو ذاك بأنه من لساجين، أو من العصاة؟ فعلى الصعيب. العقيدى، يبرز الجميع متساوين، إذ يصرون على أنهم ينتمون إلى النص الأصلي، رافضين - بذلك - الخبئة أو الوصاية من أي طرف كان يعتبر ممثلاً لهم في انتمائهم هذا.

وقد أثر هذا الموقف - المأخوذ به صمناً من قس كل الفرقاء - إلى أن وجد صمن هؤلاء من عبّر عنه نظرياً وصاغه كمبدأ نظري شمولي. هذا ما فعله المرجئة، حيث انجزوا - بذلك - عملاً نظرياً كبيراً بالقياس التاريخي التراثي. وإذا استصاع هؤلاء أن يحققوا هذا الإنجاز، فقد كان عليهم أن يبرروا بخطوتين اثنتين متكاملتين. أما الأولى فقد تجسدت في الأفق النظري المعرفي المتقدم لدى نظريتي «الإرجاء» بحيث مكّنهم ذلك من صوغه وتعميمه على الجميع، ممن فيهم هم أنفسهم. لكن الخطوة الأخرى انطوت على استنارة ايدولوجية وبطرية بارزة، وذلك حين نطلق

(1) - يُقَالُ عن ابن تيمية قوله أنه «مرّ ببعض صحابته في زمن التار يقوم منهم بشربون الخمر ( رغم أنهم كانوا على الاسلام ) فأنكر عليهم من كان معي ، فأنكرت عليه ، وقلت ، إنما حرم الله الخمر لأنها نصّد عن ذكر الله وعن الصلاة وهؤلاء تصلحهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الدرية وأخذ الأموال فدعهم ا » . ( ضمن فهمي هويدي - من فقه الرواية إلى فقه الدرية . مجلة العربي - تشرين ثان 1982 ، ص 52 ) .

المرجئة من ذلك التعميم باتجاه الدعوة إلى أن الجميع متساوون في حق الانتماء إلى الإسلام، وفي التعبير عن هذا بحرية، دونما مصادرة للرأي أو وساطة فيه، «حتى يقضي الله في ذلك». وهذا يشير إلى أن المرجئة اتكأوا على إجمالية النص وكليته، ليسوغوا تعددية وجهات النظر بين المسلمين في عالمهم الأرضي المعيش.

ويمكن أن ننظر إلى ما كان المغيرة بين شعبة يقوه ويفعله، في ضوء ذلك وعنى نحو من ألقائه. فالطبري يعلمنا أن معاوية حين تولى الخلافة «بعث المغيرة بن شعبة والياً على الكوفة، فأحب العافية وأحسن في الناس السيرة ولم يفتش أهل الأهواء عن أهوائهم»؛ «وكان يقول: قضى الله ألا تزالون مختلفين، وسيحكم الله بين عبادي فيما كانوا فيه مختلفون»؛ مما جعله يتغاضى عن الخوارج، الذين أخذوا «يتداكرون مكان إخوانهم بالنهروان، ويرون أن في الإقامة الغبن والوكف، وأن في جهاد أهل القبلة الفضل والأجر»<sup>(1)</sup>.

أما على الصعيد السياسي السلطوي، فكانت هيمنة فريق على آخر من أولئك محتملة دائماً؛ مما قرن «العقيدة الساجية» و«العقيدة الصحيحة» بـ «العقيدة المهيمنة»، بطريقة وظيفية هيمنية. لكن المعيار الأكبر، الذي كان على هذا لفريق أو ذاك أن يخضع له، لم يتمثل لا في الصعيد العقيدي نفسه كبنية يُنظر إليها على أنها مكتفية ذاتياً، ولا في الصعيد السياسي السلطوي من حيث هو، وإنما تنس في الاستجابة، على نحو ما، للوضعية الاجتماعية-الشخصية القائمة، بما في ذلك الاحتياجات الذهنية النصية والسياسية السلطوية وما يدور في فلكها. وبناء على هذا، فقد ظهرت «العقيدة المهيمنة» صنواً لـ «السلطة المهيمنة»، لأن ميزان القوى السياسية وواقع الحال الاجتماعي مثلاً المجال الحيوي الحاسم والخلفية المثينة لـ «العقيدة» الأولى.

(1) - تريح الطبري - الجزء الرابع، للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 19، 20. انظر كذلك، مع المقارنة يوليوس سهورن الخولوج والشعبة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية في القاهرة 1968، ص 45-46.



وإذا أفصح الخطاب الديني لمهيمن عن نفسه بوصفه «خطاب النجاة في الدين»، فإن القراءات الدينية الأخرى تقصى من هذا الخطاب وتُدان بوصفها لوثة «شيطانية» أتى بها «شياطين»<sup>(1)</sup>، ويجب أن تواحه بعنف محددة إمكاناته بواقع الحزن. ولذلك وفي مثل هذه الحال، يعلن أصحاب القراءات المُقصاة والمدانة أنهم هم الدين يمثلون «الفرقة الناجية» دون غيرهم وخصوصاً منهم من يمثل «القراءة المهيمنة». فردّ الفعل العقيدي والسياسي الإيديولوجي يقبع، هنا، كبنية خفية لوقوف في وجه السلطة. ولذلك، يختلط الحزن بالنابل؛ ويتبلور أحد أوجه الموقف - المجابهة بين المهيمنين والمهيمن عليهم على النحو التالي: إن الحضور المنبسط والمعن والمباشر للقراءة المهيمنة يتأني من أن السلطة القائمة لاتولي النص الديني إلا ما يستجيب لحاجاتها الآنية، في حين أن أصحاب اقراءة المهيمن عليها يمكن - تحت ضغط واقعهم المرير - أن يمطمطوا النص السني بحيث يجعلون منه نصّهم وحدهم.

هذا مانواجهه، مثلاً، في المعركة بين «أهل نسبة والجماعة»، الذين هيموا تقريباً في معظم حقبة التاريخ العربي لإسلامي من جهة، وبين «الشيعية الإمامية» من جهة أخرى. ففكرة «النجاة» و«الفرقة الناجية» تبرر لدى تلك الأخيرة عسيّتها الخاصة بها وحدها، تعبيراً عن الاعتقاد بأن «السلطة المهيمنة» الظالمة والمجحفة إلى النار، بما في ذلك «عقيدتها»، «عقيدة الظلم والإجحاف»<sup>(2)</sup>.

من موقع ذلك، يبدو تعبير «البدعة» ومن ثم «تبديع» أمراً مُشكلاً لمحور حوله من المشكلات الفقهية ونسبسية والفلسفية واللغوية وغيرها عبر التاريخ الإسلامي ما يتطلب القيام ببحث خاص. **للقاد ظهر مُبتدعاً بالنسبة إلى النصّيين كلٌّ من فهم النص الأصلي (والفرعي كذلك) من منطلق واقعه الشخصيّ مع الإشارة إلى معطى طريف وماكر دلاليّ، هو أن هؤلاء النصّيين فعلوا الشيء**

(1) - انظر: السيد محب الدين الخطيب - المخطوط العريضة ، معطيات لمعددة سابقاً، ص 37.

(2) - انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 34 ، 41.

نفسه بـ «نصهم المقدس»؛ إذ م يكن بوسعهم أن يفعلوا شيئاً آخر، على صعيد حياتهم الواقعية الضرورية. وهذا يتيح لنا استنتاج واقعة ذات أهمية نصية وإيديولوجية كبرى، وهي أن ما عتبر «بدعة» لم يكن - في واقع الحال الرئيس والحاسم - إلا موقفاً إيديولوجياً أو سياسياً أو كليهما معاً من الضرورات الواقعية التي واجهها «المبتدعون» من ممثلي الفرق والمدارس والاتجاهات الإسلامية. وهذا ما انتبه إليه، بعمق، فرح أنطون في مناظرته التاريخية مع محمد عبده، وإن عبارات تحتاج تدقيقاً إصطلاحياً، حين أعلن أن ما يدعى إليه الشيخ الإمام تحت شعار «الوحدة الدينية الإسلامية» بين «الشعوب الإسلامية»، أمر غير ممكن، لأنه غير «طبيعي». ومن ثم، فإن ما يطق عليه الفرقاء الدينيون المتخاصمون «بدعاً» حين يقرّون مواقفهم بعضها ببعض، يرى فيه

«الفلاسفة... أموراً طبيعية لابد منها لأنها تابعة لطبيعة الزمان والمكان والسكان. ومن يحاربها فكأنه يحارب الطبيعة نفسها» (1).

ذلك لأن «البدع» المذكورة إذ تظهر، في تدل على أن النص، أي نص، يبرز بمحذته شيئاً ما على نحو ما يتجلى في أفهام أساس، الدين يقيمون علاقة معه، أي الذين ينخرطون في تجمعات بشرية مختلفة، لمصالح والإمكانات المعرفية. وهذا مادعا النشاطي لأن يرى مخرج إشكالية «الفرقة الناجية» خارج إطارها النظري النصي، أي في إطارها العملي وما ينجم عنه من نتائج لا تمس النص، بقدر ما تتعلق بـ «أعمال» يصعب الحكم عليها نهائياً (2).

وهكذا، لعلنا استطعنا أن نجيب، أوبشاً، عن السؤال الذي طرحناه حول

(1) - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته (مع نصوص المناصرة بين محمد عبده وفرح أنطون) - تقديم طيب تيزيني، دار نفارابي، بيروت 1988، ص 282.

(2) - يقول النشاطي في (الاعتصام بالمعطيات مقدمة سابقاً، ص 288)، ضبطاً لهذه العلاقة بين النصي والعملي: «يمكن أن يقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم ذكر الفرق وذكر أن فيها فرقة ناجية - كان الأولى السؤال عن أعمال الفرقة الناجية، لأن تعريفها من حيث هي لا فائدة فيه إلا من جهة أعمالها التي نجت بها».

العوامل التي كمننت، إقصاحاً أو إصماراً، وراء ظهور الخطاب القرآني بصيغة كلية إجمالية. إذ إن هذه الصيغة مارست دوراً استثنائياً خاصاً في النظر إلى النص القرآني بنية مفتوحة، تدعو «قراءها» إلى أن يجمعوا منها مظلة يستظلون بها جميعهم، ليصلوا إلى نتائج مختلفة ومتصارعة، في أحوار كثيرة. وقد رأينا في ذلك، كما اتضح من سياق القول، مصدر طواعية مدحوظة لتسك البنية ومظهراً من مظاهر الاستمرارية، بحيث كان المناوون لهذا التوجه من الفقهاء والحكام - ونحن رأينا في ذلك نفسه نمطاً من أنماط قراءة لنص القرآني - يسهمون في رعيعة ثقة جموع من المؤمنين في إمكانية خلق توازن بينهم وبين معتقداتهم.

وما ينبغي أن يضاف إلى ذلك هو أن «الكلية الإجمالية» لا تمثل واحدة من سمات النص القرآني فحسب؛ بل هي ربما قدمت - في شخصها - مدخلاً إلى سماته الأخرى كلها، بحيث نواجهها فيها، على نحو أو آخر. ولعلنا نواجهه - في سياق البحث - سمات أخرى من النص المعني تمتك ما يقرب من تلك الخصوصية. وبذلك، كان ذا شأن خطير وحاسم أن يُنصر إلى اسماء القرآنية الحديثة على أنها سياقات متكاملة ومتضامنة ومتفاعلة فيما بينها

### النص القرآني ذو بنية إشكالية

#### 1.

يبدو، بعد أن دققنا في «كلية» النص القرآني (والحديثي) وفي «إجماليته»، أن الطريق أصبحت معبلة لارتداد المدخل آخر إليه، من شأنه أن يتيح الإحاطة بمزيد من سماته وخصائصه، التي - بدورها - قد تسهم في تدقيق أعمق لعملية تناوله ضمن لأفق المنهجي المتضمن في هذا البحث. ويمكننا ملاحظة أن سمة الكلية والإجمالية تلك للنص المعني تقودنا، على صعيد تخصيصها وتشخيصها بنويًا ووظيفيًا، إلى ذلك المدخل الآخر مجسّدًا بسمة أخرى للنص إياه دخلت التاريخ النظري الإسلامي تحت مصطلح قرآني ذي وقع مثير وخصوصية خلافية كبرى لدى من تناوله، على نحو من الأنحاء؛ نعي بذلك مصطلح «المحكم والمتشابه».

والحق، إننا، هنا، نواجه تصعيداً نوعياً مُلفتاً باتجاه تعقّد النص القرآني (والحديثي)، وتعقّد العلاقة فيما بينه وبين الواقع، ممثلاً بالوضعية الاجتماعية المشخصة في مرحلة من مراحل التاريخ النظري، المذكور ترواً. ولعلنا، بسبب ذلك، خصوصاً، نضبط تلك السمة بمصطلح أكثر تعبيراً عنها على الصعيد النصي الدلالي، وهو إشكالية النص القرآني - الحديثي، من موقع ذلك وفي ضوءه، سوف نلاحظ أن الحقل الذي تحرك فيه هذا النص على أيدي «قرّائه»، كان يتعاظم

اتساعاً عمقاً وسطحاً، ويزداد تنوعاً في أبعاد الخلافات والصراعات والمباحكات، التي ثمرت خطوط تمايز بين الأطراف المعنيين. أما خطوط التمايز هذه فقد قادت إلى تبلور فرق ومدارس واتجاهات متعددة، دخلت التاريخ الفكري العربي الإسلامي، مكونةً - بذلك - أوجه ملحوظة من الثقافة العالمية.

أخذت تبرز سمة الإشكالية المعنية في الحياة الدينية العامة، وتكتسب خصوصية متميزة، وتصبح شأناً من شؤون دائرة متعاطمة الاتساع من فئات المجتمع وطبقاته ذات الانتماءات المتباينة إثنياً وسوسيوثقافياً وسياسياً إلخ..، مع بروز المواقف الفقهية والكلامية وما كمن وراءها وأحاط بها واختزنها من تحولات شديدة التنوع، أخذت تطرأ على بنية المجتمع العربي الإسلامي الجديد. ونكناها (أي الإشكالية إياها) كانت قد شرعت في لإعلان عن نفسها، إرهابياً، مع المراحل الأولى لظهور القرآن في حياة النبي نفسه، وخصوصاً بعد تحقق الانتصار العسكري والسياسي على المكين. ومن ثم وحسب ماتستند إليه هذه الأطروحة من معطيات تاريخية - لسنا الآن بصدها - يغدو لأمر عني غير ما يراه جمع غفير من مؤرخي الفكر الإسلامي الباكر من أن الفترة لمحمدية الباكرة كانت عابية، من حيث الأساس، من توجه عقلي نقدي، على نحو ما، للنزير في الإسلام نفسه، ومن أن هذا التوجه برز في مرحلة متأخرة (1).

فلقد ظهرت إرهابيات مثل ذلك التوجه ضمن أوساط «الصحابة الأوائل»، منذ أن جرى الحديث عن «محكم ومتشابه» و «ناسخ ومنسوخ» وغيرهما في آيات القرآنية. وتعاظمت وتائر هذا الحديث مع تحول القرآن إلى موضوع حور

---

(1) - يكتب محمد يوسف موسى، على سبيل المثال، ما يشبه في شئ من هذا الرأي: «إن المسلمين... ما كان لهم في هذه الفترة الأولى من حياتهم حاجة ماسة للتعمق في فهم القرآن من الناحية الفلسفية... وهكذا مصي زمن الرسول عليه السلام والمسلمون على رأي واحد وعقيدة واحدة، هي ماجاء في كتاب الله». (عذ إلى، لقرآن والفلسفة - المعطيات سابقاً، ص 33 - 34) ورغم ما يائي الكتاب عليه، هناك نراه يقع في تناقض معه، حين يتعرض لوقائع من الفترة التي عاش فيها النبي، تميل إلى عكس ذلك. (انظر: ص 34 - 35 من المرجع السابق نفسه ومعطياته المذكورة).

من قبل الأنصار والخصوم ومن بينهم؛ مسهماً - على هذه الطريق - في بلورة الحركة العقلية النقدية، التي امتدت في أنحاء شاسعة من المجتمع العربي الإسلامي العتيد.

ولعلنا نرى في مسألة «المحكم والمتشابه» تعبيراً مكثفاً عن عملية مخاض نصّي ظلت - على كل حال - غير مستكملة. وكانت، هي نفسها وبدورها، قد عكست، على نحو معقد غاية التعقيد، وضعية اجتماعية اقتصادية وسياسية بقيت، حتى حينه، أي حتى المرحلة الحمديّة، تتحرك في سياق انتقالي. فخصوصية هذا الأخير مثلت الحقن العمومي، أو على الأقل واحداً من الحقن الكبرى، التي تحرك فيها الموقف القرآني. إن المجتمع لعربي الإسلامي الجديد كان في طور لم تحسم فيه، بعد، اتجاهات وآفاق البنى والمهمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، الآخذة تَوّاً في الإعلان عن نفسها. وسنلاحظ أن هذا الحسم سيحدث - في اتجاهاته الكبرى - لاحقاً، وخصوصاً في مرحلة ماعد عثمان وعلي. ولما كان القرآن قد أتى منجماً، أي متوافقاً - بصيغ دينية خاصة - مع الاحتياجات المتنامية للجمهور السدي مخاطبه، ولأنماط العلاقات الاقتصادية والسوسيوثقافية وسياسية التي أحاطت به، وكذلك لأنماط ومستويات الاعتقاد التي طبعت حياته لعامة، فإن مسألة «المحكم والمتشابه» قد تجد تفسيراً لها أو بعض تفسير في تلك الوضعية المحاضية القلقة والمفتوحة أمام كثير مما لم يفصح عن نفسه، بعد، من الاحتمالات والخيارات والتساؤلات. وربما قادنا ذلك إلى اكتشاف صلة معينة بينه وبين السمة القرآنية الأولى، بقي أتينا عليها فيما سبق؛ ونعني بذلك أن صيغة الكنية والإجمالية للنص القرآني تبين أحد تشخصاتها الكبرى في تلك الوضعية المحاضية القلقة والمفتوحة، التي لم تكن - بعد - مهياة أو قابلة للتخصيص المشكلي. فهيمنة السؤال الإجمالي العمومي، قادت إلى الجواب الإجمالي العمومي المفتوح.

إن الخطاب الديني التوحيدي عمومًا، والإصلاحي من ضمنه، يسمح - بما تطوي عليه بنيته من تحليلات الوحدة والكثرة - بأن يُخترق باتجاهين اثنين

رئيسين. أما الأول منهما فيتجه نحو العمومية، في حين ينزع آخرهم نحو الخصوصية. فمن جهة العمومية، يبرز ذلك لخطاب متوجهاً إلى الجميع من البشر (كما هو الحال لدى الإسلام)، أو إلى نخط من البشر يُنظر إليهم بمثابة احتزلاً لمقولة البشر عامة (كما هو الحال لدى يهودية التوراتية والمسيحية البونسية)؛ مما يعني استوجاب الإنطلاق من مبادئ كية إجمالية. وهنا تتعالى الوحدة لإلهية عبر تأنسها الكلي. ومن جهة الخصوصية، يجد ذلك الخطاب نفسه مدعو لتوجه إلى نسق بشري محدد يحقق له (أي للعصاب) فاعليته، ويضبط، من ثم، حقل عملية التوصيل والتواصل معه. وعلى هذا، فإذا لم يمس الخطاب لديني وصعية البشر، بمعنى ما وبصيغة ما، بما في ذلك بصيغة الوهمية ذات الثقل فيه، فإنه يذوي، ويفقد احتمالات استمراره. وما كانت وصعية البشر في مكة والمدينة والطائف وغيرها من امدن وانطق، التي اندرجت في حقل الشاهد الإسلامي الأول، في حالة كالي حدود فوق (محاضية قلقة مفتوحة أمام كثير من الاحتمالات والاختيارات)، فقد كان على لخطاب القرآني أن يجد حقل عممية اتوصيل بينه وبينها منوطاً بالاستجابة ها. وما أن هذا الخطاب القرآني قد سطوى على نزوعي العمومية والخصوصية (واواحد والكثير)، فقد ظهر ذلك من حيث هو اندغام للخصوصي بالعمومي، دون أن يكون اندغاماً للعمومي بالخصوصي، على نحو لا تأويل فيه. وهذا مادع النبي إلى أن

«يبين المأمّل» منه، على حدّ تعبير ابن خلدون<sup>(1)</sup>.

وإذا أضفنا إلى ذلك ما يعلنه ابن خلدون من «أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»<sup>(2)</sup>، فإن سؤال التالي يغدو ذا أهمية: إذ كان الأمر على هذا النحو في المراحل الباكرة للإسلام

(1) - ابن خلدون، المقدمة - مطبعة مصطفى محمد، مرجعة نسخة من الصمغاء، مصر، دون تاريخ إصدار، ص 438

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(مع الأخذ بعين الاعتبار الفروق اللغوية غير حاسمة بين المجموعات القبلية العربية التي يُسَمَّعُ عليها باحثون من أمثال أحمد أمير بصورة مضخمة<sup>(1)</sup>)، فلماذا برزت مسألة «الحكم والمتشابه»، على الصعيد المذكور وبالشكل الذي وردت فيه؟ لقد أخذ جمع من الفقهاء، في مراحل عديدة من تاريخ العربي الإسلامي، يثرون هذه المسألة ليس لأن في النص القرآني ما يدخل حقاً في هذين الحقلين، الحكم والمتشابه، فحسب. فنقد كان هنالك سبب آخر ربما كان أكثر أهمية من ذلك. أما المعنى بذلك فيتمثل في أن النص المذكور أعلن ذلك صراحة، وأقر به على نحو حفر الجميع - بتوجهات وتطلعات إيديولوجية وأدوات معرفية مختلفة - للإبقاء على الأبواب والنوافذ مشرعة أمام حركة متنامية من التمحيص والتقييس والتدقيق والشرح وتعديل للنص القرآني، وذلك بهدف تبين ماهو محكم فيه وماهو منشابه.

ولعل «علم التفسير والتأويل» يبرز - هنا - بصورة كونه أهم ظاهرة فكرية مسهجة، أتت استجابة لتلك الحركة وتكريساً فكرياً لها. وفي هذا وذاك، طلت الوضعيات الاجتماعية المشخصة متعاقبة والمتداخلة في التاريخ العربي الإسلامي تمشي حكماً أول في استمرارية هذا «الفهم» أو ذك للمسألة، سواء كان ذلك بالاعتبار «السياسي - الطالح» أم بالآخر «الإيجابي - الصالح»<sup>(2)</sup>.

- 
- (1) - انظر: أحمد أمين - فجر الإسلام - المجلدات السابقة، ص 195 - 196.
- (2) - يكتب أحمد أمين أن الصحابة كانوا «على العموم - أقدر الناس على فهم القرآن لأنه نزل بلغتهم، ولأنهم شاهدوا الظروف التي نزل فيها القرآن». وعلى الصفحة ذاتها، يتابع المؤلف متحفياً - وكما في موضع سابق قد أشرنا إلى ذلك -: «ومع هذا فقد اختلفوا في الفهم على حسب اختلاف في أدوات الفهم». (أحمد أمين: المرجع السابق مع معنياته المذكورة، ص 197). وهو يرجع «الاعتلاف في أدوات الفهم» إلى أنهم كانوا يعرفون العربية على تفاوت فيما بينهم أولاً، وإلى أن منهم من كان يلزم النبي وأن منهم من لم يكن كذلك ثانياً، وإلى اختلافهم في معرفة حدود العرب ثالثاً، وأخيراً إلى الاعتلاف في معرفة ما كان اليهود والنصارى عليه في جزيرة العرب وقت مجيء القرآن. (انظر: المرجع السابق مع معنياته المذكورة، ص 197 - 199).
- إن أحمد أمين إذ يأتي على تلك الخصائص الكامنة وراء «فهم القرآن» من قبل الصحابة، يضع يده على ما كمن وراء تلك الخصائص نفسها جميعاً؛ تعني بذلك الوضعيات الاجتماعية المشخصة، مما تطورت عليه من توزع اجتماعي فقري وصفي وقبلي، ومن هيكل سياسي إيديولوجي وسيكولوجي، ومن نسب وروايات قديمة بقي كنفها عاش أولئك، وأتيحت لهم في أبحاثهم اختلافات صوغ «أدوات فهمهم»، إضافة إلى توجهاتهم الإيديولوجية الصريحة والخبيرة.



ويلاحظ أن مسألة المحكم وانتشابه هذه سوف تمر بتصعيد سياسي إيديولوجي كبير وخطير مع موت النبي، وبرز قضية المحكم (اخلافة) - نذكر هنا باجتماع السقيفة مثلاً وما أعقبه من أحداث عاصفة كان كل من وجهوها أو وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشرعية<sup>(1)</sup> - ؛ مما سيسهم في تسهيل ضبط تلك المسألة وتقييدها من قبل الباحثين والمؤرخين والنقاد - دون غمغمة أو لبس مقصود أو عفوي - بمثابتها موقفاً سياسياً إيديولوجياً صريحاً لدى الفرقاء المتخاصمين وانتصارعين.



وقد ظهر الأمر المعني بصورة مكثفة، خصوصاً، على صعيد الفرق والتجمعات والأحزاب الدينية والدينية النقاوية وسياسية المترايدة، التي أرغمت على التقية والعمل السري. فهذه عملت على إيجاد قاعدة إيديولوجية استراتيجية لعمليها السياسي والتنظيمي، في الحقل الديني كما في حقول أخرى. ذلك لأن وجودها خارج السلطة السياسية وبصورة محصورة، ولأن لديها الحاجة إلى مثل تلك القاعدة، لحماية عملها السياسي المذكور وتسويغه إيديولوجياً أمام أنصارها وأنصار الفرق والمدرس والاتجاهات الأخرى؛ فكانت «الشيعية الجعفرية» - بأئمتها وبأنصارها - مثلاً بارزاً على ذلك. أما هؤلاء فهم إذ أقروا بوجود تلك الإشكالية بين المحكم والمتشابه، فإنهم وضعوها على نحو يجعل منهم «أصحاب الحقيقة». فما يُعد «متشابهاً» من النص القرآني، اعتبر كذلك، أي متشابهاً، لغيرهم، وتحديداً لغير أئمتهم. ومن ثم، فهم يملكون القدرة على مك «اشتباه» ذلك المتشابه، لأنهم يمكنون أسرار «تأويله»؛ ناهيك عن أنهم يخولون بامتلاك حقيقة «المحكم» من

(1) - يشير طه حسين إلى إشكالية النص القرآني والحدِيثي في معرض حديثه على «نظام الحكم السياسي»؛ «إن القرآن لم ينظم أمور السياسة تنظيمًا محملاً أو مفصلاً، وإنما... رسم لهم حدوداً عامة... وإن النبي نفسه لم يرسم يمينته نظاماً معيناً للحكم والسياسة ولم يستخف على المسلمين أحداً». (طه حسين، الفسحة الكبرى (1) عثمان - المعطيات المقلدة سابقاً، ص 24).

«باصه». وهذا بدوره، قساده إلى جمعهم يرون أنهم يمتلكون الجدارة واللودعية لقيام بتأويل «الحروف المقطعة» الشهيرة، الواردة في أوائل السور القرآنية<sup>(1)</sup>.

نعم، لقد أشار النص القرآني نفسه - على نحو مباشر وبصيغة مفصّل عنها - إلى أن منته يقوم على التشابه والمحكم، في آية ومن ثم، فهو مارس، هنا، نشاطاً ذهبياً مكثماً تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المركب «وعي الوعي». فهو قد وعى، بوضوح ومن موقع معجميته لدية خاصة، ابيه لإشكالية التي يقوم عليها بناؤه العقيدى. وبعبارة الخاص:

«هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»<sup>(2)</sup>.

ههنا، بالضبط، تكمن الإشكالية المتجددة، أي التي تتج نفسها وتعيد إنتاج نفسها عبر المتون التي تنطوي عليها، وكذلك عبر من تصدى لها نقداً أو مساءلة أو استحابة إلخ... فهي إشكالية (معنى معصية) نص القرآني، الذي أعلن، هو نفسه، أنه قائم - أساساً - على المحكم والمتشابه، دون أن يحدد ذلك عياً. فهو، بتركه ذلك مفتوحاً احتمالاً، جعل من نفسه عرضة لعمية بيوية من الاختراق والغاذ والتجاوز لاسيلى إلى إيقافها أو استنفادها، على نحو من الأحاء، إلا إذا توقف التعامل معه من داخله. بل إنه (أي القرآن) يصرح، في موضع آخر، بأنه كتاب متشابه، من حيث الأساس:

«الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم»<sup>(3)</sup>.

فإذا كان النص القرآني قد أعين، هكـا في شخصه وبلغته، عن تلك

(1) - انظر - علي عبد الواحد وافي - بين الشيعة وأهل السنة، مقاهرة 1984، ص 36

(2) - القرآن - سورة آل عمران / 7

(3) - القرآن - سورة الزمر / 23

الإشكالية المتجددة والمفتوحة، فإنه ترك الحلول والإجابات عليها كامنة في الممارسات المتخصصة للفرقاء، المنضامين أو المتخصصين أو المتصارعين، وفي النظر (أو التشريع) لها دينياً فقهاً أو كلامياً أو فلسفياً أو سياسياً إلخ... هؤلاء هم الذين جعلوا منها موضوع فعل ديني عقيدي وتشريعي وفقهي مطرد، وكذلك كلامي أو فلسفي أو سياسي أو أخلاقي أو اقتصادي إلخ. بالنظر منه قابل لذلك التشخيص، لأنه يجسد شرط تحقيقه، أي إمكانية استنطاق بنيته بكلية الإجمالية؛ بصيغ محتملة، قد لا تحصى دلاليًا. وهذا ما يضعنا، ثانية، وجهًا لوجه أمام مقولة علي بن أبي طالب، التي كنا أوردناها في سياق سابق: «القرآن إنما هو حصص مسطور بين دفتين، لا سطر، إنما يتكلم به الرجال» وقد اكتسبت لإشكالية المعنية مزيداً من الشجحات الأخلاقية التقويمية والتوتر الديني العاطفي لدى حلّ الفرقاء، الدين واجهوها أو أرغموا على مراجعتها، وذلك عبر الصيغة التقويمية الحادة التي وردت فيها:

«فأما الذين في قلوبهم ريح فيتبعون مشيئة منه ابتغاء الفتنة وسمه، تأويله» (١).

فعلى هذا وانطلاقاً من أن الفرقاء المذكورين، جميعاً، يعلنون انتماءهم للإسلام عموماً، ويؤكدون على «صدق إيمانهم» الديني، فإنهم، أيضاً جميعاً، يعلنون أنهم ليسوا من تلك الفئة التي حددها النص على سبيل الإداة (الذين في قلوبهم زيغ). ومن ثم، فقد كان من طابع لأمر، في مثل هذه الحال، أن تختلط المواقف وتضطرب الاتجاهات، فتبدو وكأنها تماثلت على الصعيد المجرد. إذ هل بوسع واحد من هؤلاء أن يشكك في انتماء من تبقى من الفرقاء، الذين يشهرون بانتماءهم للنص لقرآني؟ ذلك لأن هذا الأخير يتيح لهم جميعاً، في هذه الحال، أن يتحدثوا باسمه، وينطقوا من موقعه.

فهو - في صيغته الإشكالية المعنية - يقول كل شيء، دون أن يقول شيئاً  
عنه، على نحو تفصيلي قطعي<sup>(١)</sup>، وهذا - بدوره - وبالعلاقة مع كنيته وإجماليته -  
أسهم في أن يجعل منه (من النص) مضية لأوثق جميعاً، يستطلون بطلها وينعمون؛  
ما يحين - بذلك - مواقعهم ومواقفهم وتأويلاتهم واجتهاداتهم وتفسيراتهم سمة  
الشرعية والجدارة؛ مما قاد إلى النظر للمعارك وخصومات والصراعات بين الفرقاء  
المتعدين على أنها أحوال نشأت بين شرعيات متعددة منبثقة من بنية نصية  
واحدة، أي من ناظم مشترك واحد، ولكن مع ذلك، كانت المسألة من التعقيد،  
بحيث إن البعض من أولئك طعن في إمكان البعض الآخر. بل وصل إلى تكفيره  
وإدانتها، رغم إعلان هذا الأخير إيمانه للإسلام وللنص القرآني تحديداً. ومن هنا،  
يبرز التساؤل حول الظروف «الأخرى» المحتملة، التي كمننت وتكمن وراء مثل هذا  
الموقف؛ نعتي بذلك تلك الظروف، التي لا ندخل في حقل إعلان الانتماء لنص  
مقرّني.

وقد يكون وارداً أن نتبیر الإجابة عن تلك المسألة أو طرفاً منها، غالباً، في  
وضعيتين إجتماعيتين نموذجيتين أو جهها في تاريخ العربي الإسلامي. الأولى  
مهما كانت تبرز مع هيمنة تامة أو جزئية للإستبداد السياسي والإيديولوجي  
الديني، أو مع اتساع النزعات بصورية الدينية الطوبائية والإرتداد إلى الحياة  
الدانية الداخلية وتعاضم الفساد الاجتماعي والاقتصادي والإداري والديني؛ في  
حين أن ثانيتهما كانت تظهر في ظروف من الحرية السياسية والإيديولوجية  
الدينية، بقدر أو بآخر. ففي الحالة الأولى، يتحول الخطاب الديني (القرآني  
الحديثي) إلى موقف كلياني (توتاليتاري)، يُنكر الإقرار بشرعية أخرى سوى

(١) - ماعداً مجموعة من آيات الأحكام لاتعدى المائتين من مجموع ستة آلاف آية يستعمل عليها القراءون ركبا  
لا حصاً في موضع حائق ونحسب أحمد أمين، فإن «بعض مبادئ» من آيات أحكام من تلك المائتين آية  
لا يصح أنها كذلك». نضيف إلى هذا أن مبادئ من آيات الفرائض في دائرة «آيات الأحكام» هو نفسه  
حسب وما يزال يخضع لكثير أو قليل من التفسيرات والاجتهادات، وذلك من موقع «تغيير الأحكام بتغير  
مكان» أولاً، وتفاوت الأفهام البشرية ثانياً.

شرعيته المتمثلة في قراءة واحدة وحيدة للنص الديني، هي قراءته؛ ساهبت عن لرفض الصارم لكل مامن شأنه أن يدخل في خطاب آخر، كالعلماني والإلحادي والمادي والوثني وغيره. أما في الحالة الأخرى، فكان ذلك الخطب ذا بعد لعلنا نرى فيه نزوعاً مستتباً تعدياً، يُقر - على نحو أو آخر - بشرعيات متعددة، ومن ثم بقراءات متعددة للنص المذكور؛ كما يتسامح، بدرجة أو بأخرى، مع تلك الخطابات الخارجة، بالأساس، عن دائرة الخطاب الإسلامي عموماً. ولم يكن ممثلو تينك الوضعيتين ليعجزون عن تغطيتهما من موقع النص لقرآني، أو الحديثي، أو كليهما معاً. في هذا الإطار الأول كان يشدد على مثل لآية التالية:

«أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض»؛ (1)

وعلى أمثال الأحاديث التالية:

«لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على حق لا يضرهم من خذلهم ولا من خانهم حتى يأتي أمر الله وهم على دينك»؛ (2)؛ «إن الدين بدأ غريباً وسيرجع عربياً فصوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من سنتي»؛ (3)؛ «إن بني إسرائيل تفرقوا على إحدى وسبعين فرقة وإن هذه الأمة تزيد عليها فرقة كلها في النار إلا لسود الأعظم»؛ (4). أما في الإطار الثاني من الموقف، فكان يجري التشديد على أمثال لآيتين القرآنتين التاليتين: «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»؛ (5)؛ «قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطروا من رحمة الله إن

(1) - القرآن - سورة البقرة / 85.

(2) - أبو الفرج عند الرحمن بن رجب الحنبلي: كتاب كشف الخيرة في وصف حال أهل العربية (ضمن)، مجموع يحتوي على رسائل ل محمد عبد الوهاب، ولا بن قدامة المقدسي، ولا بن عثيمة، طبع مطبعة المنار بمصر سنة 1340 هـ، ص 314).

(3) - انصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص 311.

(4) - الاعتصام - المعطيات المقلعة سابقاً، ص 55.

(5) - الشاطبي: القرآن: سورة النساء / 48.

لله يعفر الذنوب جميعاً أنه هو الغفور الرحيم» (1) ؛ وعلى مثل الحديث التالي،  
الذي أتى في سياق حوار مع أبي ذر الغفاري:

«بشر أمتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وإن سرق وزنى» (2).

إن «احتلاط الأوراق» على الصعيد النصي المجرد، الكلّي الإجمالي، كان يجد  
حدوده ونهاياته مع تشخيص النص بصفة م ، اجتماعية أو اقتصادية أو فقهية  
سياسية أو زوجية الخ... ولذلك ، ظلت المسألة نصية المجردة تجد حكامها في عمق  
الوضمات الاجتماعية المشخصة. ومن ثم ، فقد أخذت حقيقة كبيرة تهر للعيان،  
محدثة تحولاً عميقاً في الموقف من النص لقرآني الحديثي ومن طرائق البحث فيه  
وتفسيره وتأويله؛ تلك هي أن النص يمكن أن يقرأ على أنحاء متعددة، منها ما قد  
يستجيب لاحتياجات التحول (أو لتقديم) التاريخي ، ومنها ما هو غير ذلك، ومنها  
ما يطوي على ميول واتجاهات إنتقائية أو إرجائية أو رافضية الخ... وهذا ما  
تُضح عبر ولادات متعددة لقراءات مختلفة من ذلك النص.

ويلاحظ أن سمة الإشكالية ، التي نحف في البحث فيها هنا ، بمثابتها أحد  
محصولات التقاطع الكبرى في النص لقرآني الحديثي ، تجسدت في المستويين المتضايقين  
كليهما ، النظري المجرد ، والتطبيقي المشخص . فإذا كان ممثلو المدارس والمذاهب  
والفرق الأحزاب الإسلامية قد اطلقوا مما يصل إلى حدود اتفاق تعريفي نظري  
حول الإشكالية المذكورة المتبلورة قرآنياً بمسألة المحكم والمتشابه كما لاحظنا ،  
فمنهم احترقوا هذا الاتفاق نفسه ولتفوا عليه من موقعين اثنين ، واحد تصيقي  
مشخص وآخر تعريفي نظري. أما الاحتراق الأول منهما فقد تم عبر الدلالات  
الوصفية المختلفة التي ولدت من نص واستنطت منه، أو نيطت به على يد قارئه

(1) - القرآن سورة الزمر / 53.

(2) - ضمن محمد عبد الله دراز - المختار - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 157.

أو مُحاوره أو مناوئه ، وذلك في ضوء الإحتياجات الموضوعية والذاتية المطبقة  
 عموماً ومن حيث الأساس ، من الوضعية الإجتماعية المشخصة المحيطة بهذا الأخير  
 والناظمة لنشاطه الأيديولوجي والمعرفي الفعلي والمُحتمل . أما الاختراق الثاني فقد تم  
 في ضوء إعادة النظر في التعريف النظري المجرد ذاته لسمة الإشكالية المذكورة ،  
 إشكالية المحكم والمتشابه .

كان ذلك يحدث على نحو يُراد به أن يحقق توافقاً أولياً ضرورياً ما  
 بين المذاهب والفرق والمدراس والأحزاب المختلفة ، وبين النص المعني المُتجه  
 إليه والمُحتَمي به والمعلن عنه دريئة لجميع وبدك ، قد يغدو القول صحيحاً  
 بأن عملية اقتحام النص تبرز تماثلها موقفاً شموياً متصلاً بالمشخص التصبقي ،  
 كما بالمجرد النظري ، كليهما . فإذا كان اختلاف بين المعتزلة والأشاعرة قد  
 در - على هذا الصعيد - حوّل من يمثل المحكم ( ويعتبر هنا نصاً ) (١) . فإن  
 الأمر يكتسب تعريفاً مختلفاً لدى مجموعة من المفسرين والفقهاء والمُجتهدين ،  
 وغيرهم .

وإذا كان «المحكم» من الآيات القرآنية - وفق التعريف العمومي - مقدمة  
 لمسألة - هو ما لا يُحتمل إلا معنى واحد ، فإن «متشابهها» هو ما يُحتمل أكثر من  
 معنى . ومن ثم؛ فالتعبير القرآني «آيات محكمات» (٢) ، بحسب أبي البقاء ، «معناه  
 أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال ... و(حاكمات) أي: منقاد لأحكامها ،  
 أو مثقنات لتحكيم نظمها وبلوغ بلاقتها بغاية الفصوى؛ أو ممنوعات من  
 التحريف، أو موضحات لوضوح معاني الآيات كلها، ولا يشترط الوضوح لكل  
 واحد وإلا كان المحكم غير محكم بالنسبة إلى الأعجمي» (٣)

(١) نصر - نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني ( طبعة لأول مرة ) - معطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٩

(٢) - القرآن - سورة آل عمران / ٧١ .

(٣) - أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي - مكينات - بقسم الثاني ، قابله على نسخة خطية وأعد له نص

أما ما وصفه القرآن من الآيات بأنها «أحرر متشابهات»<sup>(1)</sup>، فلا بد - وأخيراً - كذلك ووفق سياق أمي البقاء لسابق - أن تعني تلك الآيات: «التي لم تحكم عبارتها، بحيث لم تحفظ من الاحتمال، ذلك لأنها غير مقنعة لعدم تحكيم بصمها وعدم بلوغ بلاعتها الغاية القصوى». وإذا كان الأمر على هذا النحو، الذي لا يحتمل التباساً لغوياً نظمياً وبلاغياً، فكيف يمكن الإقرار بأن أمثال الآيتين التابيتين تنطويان - منفردتين - على أكثر من معنى: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «وماتشاورون إلا أن يشاء الله»<sup>(2)</sup> إن فخر الدين الرازي يكتب حول ذلك ما يقدم توكيداً على أن «الإحكام اللغوي النظمي والبلاغي» لآيات قرآنية معينة، لم يقف أبداً عائقاً في وجه عملية احتراقها باتجاهات مفهومية مختلفة قد تصل حد المناقض المفصح عنه. فنحن نقرأ لديه ما يلي:

«إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن آيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة، فلا بد من تأويلها حسب تلك الماعتري يقول، مثلاً، قوله تعالى: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكمة، وقوله (وماتشاورون إلا أن يشاء الله رب العالمين) متشابهة والمُسْنَى يقلب الأمر في ذلك»<sup>(3)</sup>.

إن عملية الخرق، التي تستهدف إحكام تبين الآيتين اللغوي النظمي والبلاغي، لا سبيل إلى التشكيك فيها، بحيث يظهر مسوغاً ما عساه توراً من أن الاتفاق على التعريف النظري لإشكالية المحكم والمتشابه هو نفسه غير محكم<sup>(4)</sup>. وفي هذه الأحوال من ضرورة الإقرار النظري بإشكالية هذا تعريف وكذلك بإشكالية الموضوعات المدرجة في حقله، قد يقال، إن للمسألة وجهاً آخر ينبغي أخذه بعين الاعتبار

(1) - القرآن - سورة آل عمران / 7.

(2) - فخر الدين الرازي: تفسير، الجزء الثاني، ص 305 - 306.

(3) - هذا الموقف نكته، مثلاً، عند ابن عباس في تعريفه بـ «محكم ومتشابه». انظر في ذلك: الطوي - احمر. السادس من جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة 1971، ص 175.



الأولي، وهو الوجه «التاريخي» من النص القرآني. وإنه من الطريف، حقاً، وذو دلالة هامة بالنسبة إلى «مرونة» التعامل مع ذلك الأخير، أن يجري الحديث عن «تاريخية» له. والمقصود بذلك أن التعارض أو التناقض بين الآيتين السابقتي الذكر - على سبيل المثال - لدى الرازي لا يمكن رفعه، بحسب ذلك، إلا من موقع الانطلاق من التمييز بين المرحلة المكية والأخرى المدنية لنشاط الحمدي النبوي. إذ، لا بد، والحال كذلك، أن يُنطلق - أيضاً - من مسألة «المنسوخ والمنسوخ»، بحيث يمكن أن يتضح أن الواحدة من تينك الآيتين تتحدر من مرحلة هي غير تلك التي تتحدر منها الأخرى. والمقصود بذلك هو أن استبدال واحدة بأخرى أتى لضرورة تغير وقع الحل وانطلاقاً من أن «الثانية هي لأحسن من الأولى»، بالاعتبار الديني والأخلاقي. وهنا يجري الاستشهاد بالآية التالية الشهيرة، على هذا الصعيد:

«مانسخ من آية أو نسيها نأت بخير منها أو مشها لم تعلم أن الله على كل شيء قدير» (1).

لا شك أنه، وفقاً لهذا المنطلق لتاريخي، يمكن ترتيب السور والآيات وتسميقها على نحو يتواءم مع التصنيف إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية. وقد قامت محاولات كثيرة - وبعضها جاد وهام - باتجاه اكتشاف الخلف التاريخي (الكرونولوجي) في النص لقرآني. وضمن هذا التصور العام، الممكن والصحيح في أساسه، يمكن القول مع Grimme بأن النشاط النبوي الحمدي حدث فيه تحول نوعي في نطاق عملية الانتقال من مكة إلى المدينة:

«فمن حرية الإرادة في الدور المكي انتهى بعد الهجرة إلى جبرية مطلقة أكثر فأكثر» (2).

ومن هنا، نلاحظ أن أولى الآيتين، اللتين أوردهما فخر الدين الرازي، تتحدر من

(1) القرآن - سورة البقرة/ 106.

(2) صمن: هـ - ماسية - الإسلام، للمعطيات المذكورة سابقاً، ص 11.

المرحلة المكية وضمن سورة الكهف، معنى بذلك الآية التي تؤكد على «الحرية الإنسانية»: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (1).

أما الآية الأخرى - وهي تلك التي تؤكد، حصراً، على إرادة الله المطلقة ومن ثم على الحرية الإنسانية - فتشتمل إلى المرحلة المدنية، التي تُقدم بكتابها «مرحلة النضج والكمال والاستكفاء الذاتي» في انشطار النبوي المحمدي، بحيث إنه لا يحور، بعدئذ، الحديث عن «تضارب» أو «تناقض» بينهما. ذلك لأن «التناقض في النصوص المقدسة مرفوض» (2) وفق هذا التصور. ونص الآية الثانية هو التالي: «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله إن الله كان عبيداً حكيماً» (3).

## 2.

ولكن المسألة ستبدو، على نحو أكثر تعقيداً من ذلك التبسيط، حينما نلاحظ أن تطور شخصية محمد لم يأخذ منحى خطياً وذا بعد واحد، بحيث إنه لا يصح النظر إلى المرحلتين المذكورتين على أنهما حقتان تاريخيتان متعاقبتان تماماً، وعلى أن الواحدة منهما مستقاة عن الأخرى، وتحتها تماماً، أي بتبويهاً. ههنا، تعود إشكالية النص القرآني لتزاح في دائرة «الحكم والتشابه» و«الناسخ والمنسوخ» إذ كيف سيكون الموقف، حين ندين أنه في المرحلة الواحدة توجد آيات مناقضة متعارضة تناقضاً وتعارضاً لا يمكن لتشكيكك فيهما من قبل من يمتلك حداً ضرورياً

(1) - القرآن - سورة الكهف / 29.

(2) - انظر ذلك في: تحليل عبد الكريم - خيار القوة المسددة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة، تاريخيته وسنده (ضمن: قضايا فكرية - الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر 1993، القاهرة، ص 446) ويرى الكاتب إسلامي المذكور أن التمييز بين النصوص القرآنية يمكن سطر إليه على أنه تمبير بين مرحلتين اثنتين، نفوس لأولى على «الليونة والسماحة ومرادة الأخرى»، في حين تبرز المرحلة الثانية بصيغة «القوة والاستقرار والاستكفاء الذاتي». (ص 448 من المرجع السابق بمضمونه المذكورة). وإذا اعتبرنا أن المرحلتين المذكورتين هما مكية والمدنية، فإنه يغلب مفهوم أن التصور بنطلق من - لأن منهما تتحدد بكونها مرحلة الشكوك الاستراتيجية ومن أن الثانية تتطور بكونها مرحلة لمبادئ الاستراتيجية الثابتة

(3) - القرآن - سورة البقر / 30.

من الفهم اللغوي العربي؟ بل، كيف سيكون لموقف حين نواجهه، في سورة  
لواحدة بل في الآيتين المتتاليتين، صيغ منقضية؟ لنقرأ ما يلي، عبر ذكر المصدر  
الجغرافي التاريخي للآية ومرجعيتها لأيدولوجية (معقدية):

فتة أولى - «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يُصله  
يجعل صدره ضيقاً حرجاً»؛ هذه آية 25 من سورة الأنعام المكية، تنفي إمكانية  
الحسم الانساني الحرج «قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه  
ومن ضلّ فإنا مضلّ عليها وما أن هيكم بوكيل»؛ هذه آية 108 من سورة يونس  
عليه السلام المكية، تقر بحرية الانسان في الاختيار.

فتة ثانية - «قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولينا وعلى الله فليتوكل  
المؤمنون»؛ هذه آية 51 من سورة التوبة المدنية، تؤكد على جبرية مطلقة،  
«ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك»؛

هذه آية 79 من سورة النساء المدنية، تحمّل الانسان تبعات حرّيته  
ومسؤوليته.

فتة ثالثة - آ - «إن هذه تذكرة فمن شاء اتحد الى ربه سبيلاً»؛ هذه آية 29  
من سورة الدهر المدنية، تعلن عن أن للانسان مشيئة في حرّيته؛ «وما نشأؤنا  
أن يشاء الله ان الله كان عليماً حكيماً»؛ هذه آية 30 من سورة الدهر المدنية، تنح  
عنى أن مشيئة الانسان مشروطة بالضرورة بمشيئة الله؛

ب - «وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا  
هذه من عندك قل كل من عند الله»؛ هذه آية 78 من سورة النساء المدنية، تفصح  
عن أن الكل يرتد الى الله؛

«ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك»؛ هذه آية  
79 من سورة النساء المدنية، تفصح عن أن الحسنة ترتد إلى الله وان السيئة ترتد  
إلى الانسان.

إضافة إلى ذلك، يواجه آيات تنقصر فيها اسعه والاهتاف: من عرف ورعب وحسم بالشقاء في «جهنم»، إلى دعوة برفض القسوة من رحمة الله:

«ولو شئنا لأتينا كل نفس هداً ولكن حق نقول مي لأملأن جهنم من أجيّة ولناس أجمعين» - سورة السجدة المكية، آية 13،

«قل يا عبادي الذين اسرعوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله»، سورة الزمر المكية، آية 53.

قد تكون وراء هذه الظاهرة أسباب عديدة، كما أتينا على ما رأيناها أساساً منها في الجزء السابق من هذا «المشروع»، أي في كتابنا الموسوم بـ «مقدمات أروية في لاسلام المحمدي الباكر - نشأة وتأسيساً»، ومنها «سبب التمثل بعملية «جمع انقراء» وما أثارته لدى البعض من شكوك في أن «كل شيء» جمع (1). بيد أن الموقف الذي تبلور من القراءان (وكذلك من احديث) على أيدي معظم الأجيال لمعصرة محمد (إلى حدّ أولي) واللاحقة بصورة خاصة من الفقهاء والمحدثين واجتهائين والقراء وكثير من المؤرخين معاديين. تمثّل في النظر إليه كنص أو كلام ناجز، يجري تناوله من حيث هو، في بيته مُملأة من نبيه، دونما تساؤل يخرج عن ذلك ولما كان الأمر قد حدث على هذا النحو، فقد حدثت اختراقات البص المعني، التي نتحدث عنها في هذا البحث. وقد نشأ حل آخر، أو لنقل موقف آخر تمثّل في العودة إلى «أسباب نزول الآيات»، بحيث جرّ ذلك إلى نتائج مدهشة: تأكيد على واقعية هذه الآيات وتاريخيتها.

وبلا حظ أن ذلك الموقف الأخير بدو كانه أدى إلى إرالة سمة «الإشكالية» عن الآيات، التي تدحل في الإجمالية لعمومية، والتأويل، والباسخ والمسرخ، ولصاهر والباطن، وغيرها. إذ حين أنقضت الآية للمحص في ضوء «أسباب

(1) - ستمأول ذلك بنحو قريب من التفصيل في فصل لاحق من هذا البحث، وهو بعنوان: المثمن انقراء في مواجهاة تحديات الاختراق.

النزول»، برزت من حيث هي حالة جزئية نعر عس وضع جزئي متمثل باحدث المطابق (الماسبة). وقد استُثِبت من ذلك - دون فائدة ملحوظة على صعيد البحث التاريخي التوثيقي - الآيات المتصلة بالأسس عقيدية؛ مما قاد إلى التمييز بين «العقائد» و«الشرايع». ومن ثم، فدشد عى «الجزئي الحدتي» كخلفية لنص - الآية، أنهى نمطاً من الإختراق الذي أتينا على بعض صيغه، ليدخلنا في نمط آخر من الاختراق. وكان من شأن ذلك أن أوجد طرفاً مقابلاً لـ «إجمالية وكنية» النص، هو «محدوديته وجزئيته». وحيث يكون الأمر كذلك، فإن مسألة كبرى تُثار في وجه اباحث أو المؤمن السائل؛ تلك هي: وما مصير مسألة «الإعجاز» في هذه الحال؟ هل سيفقد الحديث وارداً عن «شطر معجز» و«شطر غير معجز» في النص لمعي، الأول الذي يدخل في حقل العقائد الإجمالية اكنية (الثابتة)، والثاني الذي يندرج في إطار الشريعة (المتغيرة)؟ ههنا، يعود الموقف إلى توتره واحتمالاته المتعددة تعدد صيغ التفسير والتأويل والاجتهاد.

و الآن، إذا كانت القضية على هذا النحو لعقد والشائك، فكيف يتسنى لساحث، أو لنقل للفقهاء أن يحافظ عى تماسكه المنهجي (أو العقلي)، ويقر - في الآر نفسه - ما يعلنه «النقلون» من ضرورة الإنصياح لنص كما هو في بنيته اللفظية المباشرة، أو السطحية بالتعبير اللعوي الألسني، دون مساءلته بروح نقدية، بحمد أو ب؟ (1). ولعل البعض من ذوي العقول لنقدية المستنيرة في أوساط الفقهاء، ذهبت عن الباحثين، يتطلعون إلى حل ذلك الوجه الإشكالي في النص القرآني من موقع آخر يمثل طرحه، من حيث هو، موقفاً جريئاً ومتقدماً؛ نعي بذلك النظر إلى النص القرآني من موقع ما تقدمه مجموعة من المعطيات حول بنيته اللفظية زيادة أو

(1) - في معرض الإشارة إلى «المحكم والنشابه»، برجه من هذا الموقف النقلي، الذي يرفض المسألة النقدية حيل نص ويدبنها بمنازلها «نزوات العقل والحكم الهوى»، لدى محمد عبد الله دراز في (المختار - المعصيات المقدمة سابقاً، ص 279): «من جاوز إلى البحث في الخلود والكيفيات والعلل والتفاصيل فإنه كلما بعد عن المحكمات وخص في المنازعات بصطرب الأمر أمامه ويتعقد، وقد يؤدي به إلى تحكيم نزوات العقل في صريح النقل، بل إلى تحكيم الهوى في العقل».

قصصاً أو كليهما معاً، أو - على الأقل - من موقع التساؤل حول ذلك. ههنا، بعد و  
 وارداً أن يبرز سؤال من النمط التالي: إذا أخذنا بما نقله إلينا بعض المحققين  
 والعقهاء، مثل البخاري ومسلم وإسحاق، من أن حجم نص القرآن الحقيقي ليس  
 هو هذا الذي نجده في «مصحف عثمان»، أفليس من المحتمل، حينئذ، أن نرجع  
 أسباب ذلك الوجه الإشكالي إلى هذا الأمر؟ فالكثير من السور والآيات ربدت أو  
 أنقصت أو أبعثت، بحيث لم يعد صحيحاً، بالاعتبار الوثيقي التاريخي، أن يقال بأنه  
 لم يصرأ على النص المعني أي تغيير، وبأنه نمت - لأن - هذا النص في حجمه  
 الأساسي تماماً (1).

فمما لا شك فيه أنه - في الحال التي نحن بصدد - تبرز افتراضات كثيرة من  
 شأنها أو من شأن بعضها الإعلان عن أن غياب حجم النص الحقيقي الكامل لابد  
 أن يكون قد ترك أثراً فيه من طرر تلك النتائج، التي تواجهنا الآن: غياب  
 الاتساق التاريخي والبصري المنطقي في ترتيب سور وآياته وموضوعاته. وفي هذه  
 الحال كما في الأحوال الأخرى، نرى أننا عليها، نطل المشكلة إياها قائمة؛ تلك  
 هي: إن النص القرآني ذو سمة إشكالية تتجسد في صيغ متعددة، منها أنه محرق  
 من موقع «المحكم والمتشابه» و«الناسخ والمنسوخ» ولم يكن من شأن أقوى  
 الاجتماعية والتقاطبات أو التعارضات لسياسة والإيديولوجية الدينية أن تتعاضى  
 عن تلك الإشكالية، لأنها وجدت فيها - ضمن ما وجدتته - ما يستجيب  
 لاحتياجاتها «الشرعية» في انصرع لاجتماعي والاقتصادي والسياسي السلطوي  
 والإيديولوجي.

وبالاحظ أن طرح المسألة بوجهيها المتضامين، المحكم والمتشابه من طرف  
 والناسخ والمنسوخ من طرف آخر، أحدث وقعاً هائلاً في أوساط الباحثين

(1) - عُدَّ إلى الفصل الثالث من الباب الأول، وهو بعنوان «النص الإسلامي الأول والفكر الإسلامي»؛ إضافة إلى  
 أن الحديث عن هذا الاختراق النصي الوثيقي من النص القرآني سيبرز لاحقاً أيضاً، وفي سياق آخر.

الاسلاميين، كما على صعيد البحث في لاسلاميات عامة. وقد انطلق الموقف من محاولة الإجابة عما تثيره المسألة المذكورة من أسئلة تنحصر نحو «العمق» المتمثل - هنا - بـ «تاريخية النص». فإذا كان هنالك - بإقرار من النص ذاته ومن ثم من لفكر الاسلامي - مشكلية محددة الملامح هي تلك المسألة، أفلا يفضي ذلك إلى طرح فكرة «إننا له لحافظون»، كما هي شائعة في مفهومها المباشر، على بساط البحث؟ وعلى هذا، يغدو السؤال المركب التالي ضرورياً: إذا كان «النسخ» قد حدث، فعلاً، بما فيه من تبادل لآيات وبغاء لأخرى، فكيف يمكن القول بـ «نص ثابت وأزلي» يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجوده الأزلي في «اللوح المحفوظ»؟ ثم، إذا كان هنالك إقرار بـ «النسخ»، فما الذي نقسي في «المصحف العثماني المكتوب»، المحكم أم المتشابه؟ خصوصاً إذ عرفنا أن هنالك «ما نسخ حكم» و«بقي تلاوة» أولاً، و«ما نسخ تلاوة وبقي حكماً» ثانياً، و«ما نسخ تلاوة وحكم معاً» ثالثاً.

هنا كانت كل تلك الصيغ الثلاث من «النسخ والنسوخ» تشير - ضمن صراحة - إلى التشكيك بـ «أرلية» النص القرآني بل ورفضها، فإن الصيغة الأخيرة منها - خصوصاً - تفضي إلى وضع مصداقية لقول بأن «المصحف العثماني» يشتمل على كل ما أملاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن كُتبه قرآن، موضع الشك والارتياب<sup>(1)</sup>. وفي الحالتين المذكورتين كليهما، نواجه «التاريخية» عطاءً ناطماً - على نحو صارم - للنص القرآني، يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصاً تاريخياً يخضع لما تخضع إليه نصوص أخرى من عملية تجادل مطردة مع ابواق المشخص، إذا أريد لها أن تثبت فاعليتها وحداثتها لمواكبة الفعل البشري التاريخي.

(1) طر: سيد القمني - الأسطورة والتراث، لعصمت مقدمه - ص 259.

(2) نضر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، القاهرة (1990)، ص 131 و 148 ، 152. وقد أعددنا ههنا من مناقشة سيد القمني في (المرجع السابق) عطياته المذكورة - ص 251 - 260 لبعض أفكار أبو زيد، على هذا الصعيد.

من هنا، إذاً، لم يكن محرم بين الرارني بعيداً عن التفحص البنيوي الدقيق لنص القرآن في إشكاليته، حين نُصهر أب واحداً من أوجه الخلاف والتمايز بين «أهل السنة» و«أهل الاعتزال» ظهر وتبهر عبر موقف كل من هذين العريقين من النصوص القرآنية المتعارضة والمتنافضة لفظاً ومفهوماً<sup>(1)</sup>، بحيث إن الواحد منهما أخذ بما لم يأخذه الآخر؛ وظل كلاهما - رغم ذلك بل بفضل ذلك - يمتلك من الشرعية «الدينية» ما يجعل منه نداءً حقيقياً للآخرين.

وإذا عدنا إلى الشاهد الرارني، وجدناه يحيل ذلك إلى مسألة العلاقة الدلالية القائمة بين الآيتين المعنيتين. ووفق هذا، فإن حكم نص قرآني مالا يُستبطن منه ذاته (من النص) ومن النظر إليه من حيث هو بنية لغوية نظمية وبلاغية معلقة، وإنما من دلالاته التي يفصح عنها بالقياس إلى نص قرآني آخر، مما يجعل من التأويل الدلالي أداة منهجية نافذة، على صعيد دراسة نص أو مواجته لأغراض سياسية أو اقتصادية، الخ... وهذا ما جعل المعترلة، مثلاً، يوجبون «تأويل الآيات المتشابهة»<sup>(2)</sup>، على نحو يتوافق مع واقع حرج المطوب، أي مع ضرورة إعادة بناء نص «الإشكالي» بصيغ تجعل منه موقفاً نظرياً يستجيب لاحتياجات الوضعية الاجتماعية المشخصة المطلوبة، ويمسحها من الشرعية ما يُظهرها نداءً لمثيلاتها الأخرى. بيد أن تلك العلاقة الدلالية ما بين نصين أو آيتين تخضع، هي ذاتها، جدلية النص والواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة)، تلك الجدلية التي تفصح عن نفسها - كما فصلنا من قبل - في صيغتي المعرفي والايديولوجي أو المعرفي ايديولوجياً والايديولوجي معرفياً. وهذا ما يجعلنا نصل إلى نتيجة ذات آفاق منهجية وأعادة خاصة، على صعيد الموقف من النص لقرآني (واحدي جزئياً)؛ تلك هي، إن هذا الأخير مثل - بالنسبة إلى المتعاملين معه سواء أكانوا يعونه هكذا أم كانوا يعونه

(1) - على صعيد مشكلة حجة الإرادة الإنسانية، مثلاً، يرى غولديزير أنه «ما من قضية مثلهما عولجت مثل هذا «تشافض» في القرآن». (انظر: هـ. ماسه - إسلام، معضيات مدكورة سابقاً، ص 210).

(2) - شهرستاني: الملل والنحل - الجزء الأول، معضيات مدكورة سابقاً، ص 45.



بصيغة القريض - بنية مفتوحة لكل الجهات والاحتمالات. وبذلك، استطاع الجميع - بما كمن وراءهم من خلفيات سوسيوثقافية واقتصادية وسياسية وأخلاقية وتراكمت سيكولوجية دينية الخ... - أن يطوعوها (هذه البنية) لاحتياجاتهم المعلنة أو الخفية.

إن الاحتراق المعلن أو المضمّر (بمعنى المساءلة النقدية) للنص القرآني، الإشكالي، من قبل الجميع المعلنين انتماءهم العام له، منحهم حقاً شرعياً في أن يكونوا أطرافاً في الحوار أو الصراع، لذي استمر في مراحل متعددة من التاريخ العربي الاسلامي (وهو راهناً قائم على نحو ملتهب). أما نهمة «زيغ القلوب المتبعة لما تشابه من القرآن ابتغاء الفتنة»، فقد تحولت إلى كرة تقاذفها الجميع باتجاه الجميع؛ والسلطة وحدها هي التي كانت، إجمالاً وعموماً وكذلك في أغلب الأحيان، قادرة على حسم الموقف عملياً، وتقدر أو يأخر على نحو تستشرف فيه مصالحها. وقد قاد الأمر غالباً - ضمن ما قاد إليه - إلى تكفير هذا الطرف أو ذاك أو إلى إبادته، حيث كان الموقف يسمح بذلك. إن إشكالية النص القرآني القائمة على المحكم والمتشابه تحولت، والحال كذلك، إلى إشكالية العلاقة بين لقوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأحباراً كذلك الإثنية في المجتمع (1).

ولعلنا نقول، إن تلك الإشكالية انصبة النظرية كانت تبرز للعيان - في حالات نموذجية متعددة - بقدر ما كانت تستجيب لعملية التموضع الوظيفي بصيغة الإشكالية الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الإثنية الخ.... القائمة بين أطراف المجتمع، على نحو مرن، أي بقدر ما كان هؤلاء قادرين على تطويرها لاحتياجات هذه الإشكالية. إذاً لنقل، إن بوصفيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي الاسلامي، بما اطلوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية

---

(1) - يحيل الذاكرة إلى الصراع؛ للذي دارت رحاه على منداد قرور بين دعاة المساواة ثم أوائل الشعوبيين من الشعوب غير العربية التي انضوت في إطار الدولة العربية الوسيطة من طرف، وبين الارستقراطية الاموية من طرف آخر، وذلك من موقع أن الفريقين كسبهما ينتميان إلى الاسلام.

وسياسية وثقافية الخ...، هي التي تدخلت في عملية حلحلة النص القرآني وتشطّبه وتورعه بنويًا ووظيفيًا في اتجاهات طبقية وفئوية وقومية إتنية متعددة. وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص مُعداً بأوه وفق قراءات متعددة محتملة تعدّد تلك الاتجاهات وحواملها المحسّنة بالوضعيات المذكورة إياها.

في مثل هذه الحال، التي تمثل المائة من الموقف أو الصفر فيه، كانت أمثال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التالية تمارس دور البار في الهشيم أو الريح في «غبار الطلع». فمنها - وهو كثير - م حصر على الاعتقاد بأن الجميع، دون استثناء، ستعمرهم رحمة الله، مهما كانت مواقفهم واتسماءاتهم وصراعاتهم، إذا ما ظلوا محافظين على وحدة الإيمان بالله وحده (الشهادة الأولى):

«إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر م دور ذلك لمن يشاء» (1).

ومن ثم، «بشرّ امتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وإن سرق وإن زنى» (2).

ذلك لأن «أمة من هذا الطرار اتوحيدي»، لا يمكن أن تجمع - مهما عانت من مظاهر الاختلاف والاضطراب - على صلال.

«لا تجتمع أمتي على ضلالة» (3).

وهذا ما يعني أن الكل يُفضي إلى موقف واحد لا ثاني له؛ ذلك هو الذي يتمثل في القاعدة الفقهية المحمدية المستنبطة التالية:

«ذاحكم الحاكم فاجتهدتم أصاب فيه أجران، وإذا حكم واجتهد فأخطأ فيه أجر» (4).

(1) - القرآن : سورة النساء / 48.

(2) - حديث نبوي سبق الاستشهاد به.

(3) - حديث نبوي ضمن: الشهرستاني - الملل والنحل، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 199.

(4) - أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: ريباض الصالحين من كلام سيد المرسلين - تعليق رضوان محمد وضوان ، بيروت 1973 ، ص 650.

بل لعننا نرى في القرآن تأكيداً على أن «الله» هو «الأعلم» من يضل ومن يستقيم، وعلى أنه - من ثم - يأمر بيه بأن يجادل محاوريه «بالتي هن أحسن»، مسهاً ياه قتلاً بأن «ربك هو أعلم بمن ضل». فأن يكون «رب النبي» هو ما هو عليه، نما يعني أن ذلك ينصير إلى المصادرة على الحقيقة حيال النبي ومن حوله. وهذا، بدوره، يعلق «الحكم» على الضال والمستقيم كيهما إلى «يوم الحساب»، مفسحاً لطريق رجة أمام احتمالات «الثوبة»، عبر حوار «مع الذات - ذات المؤمن» وبينها وبين «علام الغيوب».

وانبي إذ يستجيب لذلك «المطلب الرباني»، فإنه يجد نفسه ملتزماً باحترام آراء الآخرين، حتى لو كانوا على خلاف معه. ذلك لأن ماتخفيه الضمائر، لا تخزله إلا «القدرة الإلهية». وهذا يضع يدا على لحظة من لحظات إضعاف التبديع أو إدانته عموماً لصالح التأكيد على التعددية - «أفهام» الناس لنص ديني واحد، هو نص القرآني. وقد عبر محمد من هذا الموقع بصيغة سمحة مرنة وذات طابع إنساني متروصع ومستنير، حيث رفض رجة خالد بن الوليد في ضرب عنق أحد مخالفيه (أي سي) في الرأي:

«إني لم أومر أن أنقب قلوب الناس ولا أشق بصونهم»<sup>(1)</sup>.

وحدير بالتبصر أنه، في الوقت نفسه ومن طرف آخر، برز من الآيات القرآنية ولأحاديث النبوية ما عمق الشعور لدى فريق واسع من المجتهدين والفقهاء المشرعين ولكلاميين والسياسيين ذوي التوجهات والانتماءات المختلفة أو المتصارعة بأن «فرقة واحدة» أو «فريقاً واحداً» هو الناجي وحده «يوم القيامة»، وبأن الإيمان لا يقتصر على الإقرار بالتوحيد دون غيره من مسائل الشريعة والفروض الدينية، وإن صغرت. وقد أثارت ذلك الشعور وأهبطه وعملت على تبلوره صيغة «الوحد والوحد»؛ فكانت نوازع الحوف والوجل مخفي والصريح من «النفس الأمارة»،

(1) - صحيح البخاري - الجزء الثالث، للعطيات المقدمة سابقاً، ص 62.

بما ترتكبه من خطايا وذنوب؛ كما برزت اتجاهات طهورية تجد أقصى ماتبحث عنه مُمَثِّلاً في المداخل إلى «الصراط المستقيم»، وفي كيفية العبور إلى «الفانية» قبل «الحالدة». لنقرأ - مثلاً - الآيات التالية، لنثبّن فيها بعض ذلك:

«لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثم رددناه أسفل سافلين. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون...» (1). «كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى» (2). «القارعة. القارعة. وما أدريك ما القارعة. يوم يكون الناس كالفراش المبثوث. وتكون الجبال كالعهن المنفوش. فأما من ثقلت موازينه. فهو في عيشة راضية. وأما من خفت موازينه. فأمه هاوية. وما أدريك ما هي. فار حامية» (3). «والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر» (4).

إن أولئك الذين كانوا يتمسكون بمثل هذه الآيات وما يوازيها ويتممها من أحاديث محمدية (5)، ويمتلكون - إلى ذلك - «ورعاً» بدرجة أو بأخرى، كان كل منهم يعلن أنه ينتمي إلى تلك «الفرقة الناجية» أو ذلك «الفريق الناجي»؛ فهو يشترط بمقتضيات الإيمان كلها - ولنلاحظ أنه قد مُيز بين هذا الأخير والإسلام - . وهذا ماأحال «الاختلاف» الناجم عن أعمال أولئك والقائم فيما بينهم إلى تعبير مأساوي مكثف عن أن واحداً من مائة هو الصحيح القويم؛ مما أوغل في تسعير وتائر ذلك الاختلاف، الذي تحول - في حالات شتى - إلى صراعات مكشوفة بين أولئك، بحيث إن فرقاء السلطة المهيمنة كانت تعرف «من أين تركز الكتف»، إن لم تكن هي نفسها طرفاً مباشراً فيها. ولنلاحظ أن احتدام الموقف بينهم كان غالباً

(1) - القرآن: سورة التين/ 4 - 6.

(2) - القرآن: سورة العلق/ 6 - 7.

(3) - القرآن: سورة القارعة/ 1 - 11.

(4) - القرآن: سورة العصر/ 1 - 3.

(5) - انظر، مثلاً، الحديث الذي أورده عن الشاطبي في موضع سابق والمتعلق بـ «فرقة الأمة الإسلامية على إثنى وسبعين فرقة ويكون الفرقة الناجية واحدة منها».

ما يفضي إلى بروز نخب من الفقهاء تكتسب - شيئاً فشيئاً - طابعاً فتوياً، بالاعتبار السبوي الاجتماعي وطابعاً ذا بعد وطني، بمعنى الإيديولوجي الكهنوتي. وقد كان لهذه النخب، في حالات معينة، استقلالية نسبية ولكن فاعلة حيال السلطة السياسية المهيمنة؛ مما حمل مجموعة من سلالات السلطوية على الحرص على طلب ودّها (بعد أن تكون أخفقت في إدماجها في بنيتها وطيفياً على الأقل) في صراعها مع الجمهور ومع خصومها السياسيين، وغيرهم.

وقد أسهم ذلك في توسيع رقعة الخلاف الديني الإيديولوجي وفي تنويعها على نحو مذهلي، بحيث إن تلك الأطراف المعنية جميعاً انجذبت إلى النص القرآني الحديثي بحمية لاهثة، باحثة فيه عما يؤدي إلى إكسابها الشرعية أمام أتباعها وحلفائها وأمام خصومها، وفاتحة الباب على مصراعيه أمام بعضها أو جلها لممارسة تكفير خصومها (1).

أما النص الحديثي فقد اكتسب حساسية خاصة لدى أولئك بسبب من أن عملية جمعه بدأت متأخرة؛ مما أفسح الطريق واسعة أمام بروز «الحديث الموضوع» أولاً، وأمام تعاظم حجم النص الحديثي على نحو هائل ثانياً، وحيال تعقد وتركب إشكالية «المحكم والمتشابه»، التي تمحور الهرفاء لتصارعون حولها وحول غيرها، ناشأ.



أخيراً وضمن هذا الحقل انغمس بالتحويلات والاحتمالات والمفاجآت المعلننة

(1) - كان ابن تيمية واحداً من أبرز من عاينوا تكفير خصومه من سري لدينية. وقد عني هذا «التكفير» بخروج الخصوم من الإسلام؛ مما يترتب عليه سيع أكل ذبائحهم ورفض التزاح معهم. (انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 161/35 - 162). وقد تابع هذا الاتجاه تكفيري كتاب إسلاميون يجنون أرضاً خصبة لكتاباتهم في حالة ضмор الحركة العقلية والحركة السياسية الثقافية المستنيرة والتنويرية. من هذه الكتابات ما يقدّمه عبد الله بن محمد القرني بعنوان «ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة - مؤسسة الرسالة بيروت، 1992».

واحتمالية، يبدو وارداً العودة إلى عدرة «أم كتاب» القرآنية، في إطار الحديث عن «الروح المحفوظ» و «المحكم من الآيات القرآنية». أما المقصود بذلك فهو تبيين المدى الجديد المطروح أمام حل إشكالية محكم والمتشابه. فإذا كان «المحكم» هو ما لا يخضع لـ «الاحتمال»، بنعير أي بقاء، وكان «الواقع البشري المشخص» هو ما يخضع لهذا الأخير (أي الاحتمال)، فإن حديثاً عن علاقة ما بين هذا الواقع وذاك المحكم غير وارد إلا بصيغة السلب والنفي. أما الحديث الوارد بصيغة الإيجاب والاستجابة فهو عن علاقة بين «المتشابه» والواقع المذكور. وهكذا، يمكن أن نواجه الآيتين، اللتين تتحدثان عن «أم الكتاب» بالتزامن مع «المحكم»، مواجهة ذات دلالة إيجابية على صعيد العلاقة المتطابقة، بقدر أوبأحر، بين النص القرآني والواقع. فأن «محسب الله ما شاء ويثبت» دور أن يغير ذلك من «أم الكتاب»، قد يعني أن «الثابت القرآني» متمثل بـ «أم الكتاب» وأن «المتغير القرآني» يتماهي مع «المتشابه»، الذي يتجه - بدوره - نحو «المتغير الواقعي» ويتحايل معه: «محسب الله ما شاء ويثبت وعنده أم الكتاب»، «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»

وبهذا وضمن عملية ذهنية ذات سياق نصي قرآني، يمكن الوقوف وجهاً لوجه أمام مريد من احتمالات التحرك الصلوق لنص قرآني (ومعه الحديثي) باتجاه الواقع، عاكفاً معه صلات متجددة تجدد المعطيات والوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية إلخ.. ومن ثم، فإن حلاً لإشكالية العلاقة بين المحكم والمتشابه يقصص عن نفسه بصيغة فك ارتباط بينهما ينتهي بالأول (المحكم) إلى «السماء - الروح المحفوظ ثبت في السابق والراهن واللاحق»، وبالتالي (المتشابه) إلى «الأرض، أرض البشر بعجرهم وبحرهم». وسوف تبرز هذه الإشكالية بصيغ أخرى يتعين على البحث ملاحقتها وتفصيلها. ونحن سنواجه ذلك، ثانية، حيث يدور الحديث على «تاريخية» النص القرآني، وذلك في موضع لاحق من هذه المقاربات.

### النص القرآني ذو بنية تأويلية احتمالية متناً ونطقاً (مفهوماً ولفظاً)

#### 1.

إذا كما - فيما سبق - قد عمنّا على إيضاح أن مسوغات التأويل، التي نبحث عنها حديثاً أولئك الرجال من مجتهدين وفقهاء، متسرّعين وكلاميين وسياسيين، كذلك فلاسفة ومتصوفة، وانطبقوا في صوئها إلى القضايا القرآنية (والحديثية) قصصياً وتدقيقاً واستنتاجاً، كوّنوا واحداً من مداحلهم إلى هذه الأخيرة، فإب - بذلك - أردنا القول بأن هؤلاء ما كانوا يجدون هذه المسوغات بالصيغ التي وحدوها فيها، لو ظلوا قابعين في ظاهر الإشكالية المسوّء بها (أي في ظاهر متن نص القرآني الحديثي بمسائله العقيدية والتشريعية). فلعمنا نعلن أن حوافز أخرى أكبر من تلك كانوا قد وضعوا أيديهم عليها، مُجسّدة في نمط اللغة القرآنية والحديثية، انتقيرية والتحريضية المباشرة، أي في مصروف النص القرآني والحديثي؛ وذلك بصيغة التأويل والدعوة إليه نصّاً. وحيث كان هذا ممكناً، فقد كان عليه أن يتم بعد أن يكون أولئك قد انخرطوا، بضرورة قرآنية، في تأويل النص الذي يتحدث عن التأويل بصيغة ملتبسة، أي على نحو يقتضي تأويلاً في كلتا حالتَي هذه الصيغة الأساسيتين المحتملتين؛ نعتي بذلك حالة الإقرار وحالة الرفض أو التحفظ.

إن صيغة التأويل تلك الملتبسة - بحالتيها المذكورتين - تبرز، هنا، بمشابهة سمة  
ثالثة للنص القرآني والحديثي، أسهمت - بقوة ملحوظة وغير محل الفرقاء - في  
إحالة إلى موضوع بحث نقدي، بقدر أو بآخر، ومن ثم في اعتزاقه بنيوياً ووظيفياً.  
فهو (أي النص المعني) لم يقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من  
داخلها ومن خارجها ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعددة (كما فيها القراءة  
السلفية - الأصولية) فحسب؛ بل إنه هو نفسه، إضافة إلى ذلك (وهنا وجه  
الطرافة البالغة الأهمية)، يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له، ويحرض عليه،  
وإن كانت هذه الدعوة نفسها مشوبة بالاحتمالية التعددية، على نحو ما أشرنا من  
قبل جزئياً.

والحق، إننا نواجه في ذلك واحدة من الأقنعة المتعددة والحاسمة، التي عملت  
على اقتحام النص والتفاد إلى نواظمه الداخلية، بغية تخصيصه وتشخيصه وفقاً  
لمقتضيات واحتياجات الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة، المنطلق منها  
المؤولون. وقد أتينا - في بدايات هذا الكتاب - على رأي أحد باحثي الفقه في  
التأويل، وهو رأي يظهر إلى أي مدى مارس فيه هذا الأخير دوره في الفكر  
الاسلامي. ونعني بذلك القول بأن «التأويل هو الصخرة العاتية التي تكسرت عليها  
وحدة الفكر الاسلامي». ونضيف الى ذلك قول الباحث نفسه بأنه، لأسباب محددة  
«كان كل من التأويل والتعليل من أهم أسباب اختلاف الفقهاء» (1).

(1) - محمد فتحي الدبري: الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 54. وحديث بالنبه، في  
هذا السياق، إلى أن جل الفقهاء وباحثي الفقه الاسلامي، بل الفكر الاسلامي عمومًا، لم يكونوا ليفهموا  
أعينهم عن أن «مشكلة ما» تقوم حيال تفهم النص القرآني. ذلك لأن القرآن نفسه يتحدث عن ذلك، وإن  
بلغة السلب، خصوصاً على صعيد النامع والنسوخ والتأويل. وهم يفعلون ذلك حتى وإن رأى البعض  
منهم أن القراءة «الصحيحة» للنص المعني هي أن يؤخذ بـ «ظاهره». ولكن أن يقال بأن هذا النص لا يقتصر  
إلا القراءة الظاهرية لأنه مفهوم كله بظاهره، فإن ذلك يدخلنا في حيز «حماسة قاصرة منهجية» للقرآن، بالرغم  
من أن القراءة المذكورة تنطوي على شرعية نصية ومشروعية اجتماعية. (انظر مثلاً على ذلك ما طرحه  
البعض في: ندوة التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - المعطيات للقطعة سابقاً).



من أجل هذا، ينبغي أن نحدد لمعنى لأولي لـ «التأويل»، عموماً وكما طرح في سياق الاسلامي، بصورة خاصة. فلدى أبي البقاء، نقرأ التحديدات التالية، التي قد تسهم في القاء ضوء حول هذه المسألة. يكتب أبو البقاء ما يلي:

«التأويل في اللغة من (الأول) وهو الانصراف، والتضعيف للتعدية، أو من الأول وهو الصرف، والتضعيف لشكثير. وقيل: التأويل: بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير: بيان مراد المتكلم. ولذلك قيل: تأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية» (1).

في هذا التمييز بين «الدراية» و«الرواية»، نتبين ما هو الأكثر خصوصية بكل منهما. ولكننا نشير إلى ما لم يشر إليه أبو البقاء والدين عناهم في حديثه، وهو أن عنصر «الذاتية» يمكن أن نتلمسه ليس في «الدراية - التأويل» فحسب، بل كذلك في «الرواية - التفسير»؛ مما يضعنا أمام صيغة طريقة من «التفسير التأويلي»، الذي يمثل بنية مركبة من إحدى لحظات ما أتينا على ذكره تحت حدة «القراءة الجدية المركبة». فهو ينطوي على الإقرار بأنه حتى «التفسير» خاضع لاختراقات تأويلية عبر الاختيارات الاستراتيجية التي يستحدها المفسر، مثلاً من نمط المعجمية اللغوية والمنظومات الدلالية المشروطة بمحدود عصره.

وهذا من شأنه الإسهام في توسيع الحقل الدلالي لـ «التأويل»، ومن ثم في التحفظ حيال مطلب «الموضوعية لقطعية» - المتحدرة من نزعة موضوعانية ميكانيكة - في التفسير، كما هو الحال في التأويل (2).

(1) - أبو البقاء: الكليات - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 15-16

(2) - يكتب نصر حامد أبو زيد، مبرزاً ريف التصريح الإسلامي القطعي بين التفسير والتأويل. إن التفرقة بين هذين الأخيرين «تعلي من شأن التفسير، وتغض عن قيمة التأويل على أسس من موضوعية الأول وذاتية الثاني لموضوعية في الحالة الأولى موضوعية - ربحية تفترض امكانيه أن يتجاوز المفسر إطار واقع التأويلي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهمه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصره. ومثل هذا التصور يقع في تناقض مصفي من توجهه أدبية، الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه؛ بد النص عندهم صالح لكل زمان ومكان - ومن هذا الاعتقاد يتدفق مع القول بضرورة اعتماد المفسر على

وحدير بالاهتمام أن النص القرآني الذي يطرح، هو نفسه، التأويل على نحو إشكالي، يقتضي، هو بدوره، موقف تأويلي، أي - بحسب أبي البقاء - بعد استوجب الدراية لاستنباط محتملات اللفظ. ولم يكن من شأن النص القرآني أن يفرض، على هذا الصعيد، أكثر من إعلان عن أنه قائم على المحكم والمتشابه، دونما ضبط وتحديد لهذا وذاك تلميحاً أو إفصاحاً. ولكنه، من طرف آخر، دعا إلى تبيين المتشابه في ضوء المحكم، وعلى أساس اقتران البقي تحكمه ويحكم إليها.

ويبرز هذا الموقف، خصوصاً، حين ننظر إلى النص المذكور في ضوء «الحديث النبوي»، أو إلى هذا الأخير في ضوء ذلك. فلايات القرآنية التالية تفصح عن نفسها باتجاه يؤكد على أن القرآن نص واضح مبين، لا يحتاج تأويلاً أو تفحصاً معقداً ومركباً، بقدر ما يقتضي من قارئه أن يتبين مُراد «المتكلم»، الذي هو - هنا - الله.

«نزل به الروح الأمين، على قسث، لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين» (1)؛

«قرآناً عربياً غير ذي عوج» (2)؛ «عالم الدين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشاء منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله» (3).

إن التأكيد على مصداقية «اللسان العربي المبين وغير ذي العوج» للقرآن، إضافة إلى المطالبة بأخذ «المتشابه» منه دون «تأويل»، مصادرتان تجمعان من هنا الأخير (أي التأويل) أمراً نافلاً بالنسبة إلى النص القرآني. بل إن المسألة تصل - في هذا السياق - إلى درجة دمج «زائغي قلوب» بـ «المؤولين». فكأنما نحن نقف،

---

لأنورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر، وتؤلف عدد منهم وتفسيرهم للنص.. ولا يبايع الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم - خاصة بن عباس الذي نظر إليه على أنه ترجمان «مقرآن» - لا يتجاوز إطار التأويل». (نصر حامد أبو زيد: فسيحة التأويل - دار التنوير ودار الوحدة، بيروت 1983، ص 11-12).

(1) - لقرآن - سورة الشعراء / 193.

(2) - لقرآن - سورة الزمر / 28.

(3) - لقرآن - سورة آل عمران / 7.

هذا، أمام الحكم القرآني التالي: المحكم منه و صح بدنه، لا يحتمل أكثر من معنى، ومن ثم، فلا حاجة لتأويله أصلاً؛ واستشابهه منه ملتبس، يحتمل أكثر من معنى، ثم يدعو إلى تأويله؛ ولما كان المؤول، هذا، هو ذلك الذي في «فله ريغ» نسب من أنه يتبع ما «تشابه» من القرآن، فإنه يفرض ضرورياً - بالنسبة لمن يرفض الانحراف باتجاه ذوي القلوب الرثعة - أن يأخذ التشابه من حيث هو وكما هو (عنى عواهم)، دون محاولة لطرح تساؤلات أو آخر عيه (لندكر حديث أنس بن مالك بخصوص آية «الإستواء»). وهو إذ يفعل ذلك، فإنه يفعله تماماً كما يفعل الشيء نفسه إزاء «المحكم القرآني»: بقراءة تامة واقتناع كلي. وعلى هذا، فد «المؤمن» - وهو أكثر من «المسلم» كما ذكرنا آنفاً - هو من يلزم «الحق»، دون تنوء وتعمل وإعمال نظر فيما قد يكون خفياً عني صعيد «الباطن». وقد عبر ابن عباس عن هذه المعادلة الشائكة ولقائمه عني طرفين غير متكافئين في «الصحة الاعتقادية»، حيث اعلم - في معرض حديثه عن الخوارج - أنهم «يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه»<sup>(1)</sup>؛ هذا إذا صح أن «المحكم» معروف وواضح بداته.

إن ذلك الموقف في فهم النص القرآني مستصاعه أن يجد تسويماً في الموروث سوي والراشدي، كما هو الحال بالنسبة إلى النص المذكور نفسه. فكما يخبرنا لمقري، لا نستطيع أن نقرر، ولا بسد من الأساليب، أن أحداً من صحابة النبي سأنه عن شيء يتصل بالدات الإهية، وبصفات الواردة في القرآن؛ لقد سكتوا جميعاً عن ذلك، مُقرّين، ضمناً، بالإيمان بالقدر، «خير وشره من الله تعالى»<sup>(2)</sup>.

فقد «روى عن (أبي بكر) أنه قال: أي أرض تقلني، وأي سماء تظلي، وما

(1) - جامع البيان عن تأويل آي القرآن للضري - المصنوع مقدمة سابقاً، ص 198 من الجزء السادس.

(2) - المقري: المخطوط - مصر 1326 هـ، جزء 4، ص 18.

فت في كتاب الله برأبي» (1).

ويخبرنا الشاذلي أنه

«يخرج الآجري عن السائب بن يزيد قال: أتى عمر بن الخطاب فقالوا: إن لقينا رجلاً سأل عن تأويل القرآن، فقال: اللهم أمكني منه...» (2).

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتصل بصحابة النبي، فالأمر يغدو أكثر وضوحاً لدى النبي نفسه (3)؛ ذلك لأن أولئك كانوا، على الصعيد الذهني العقيدي الأولي، «ممن يتبع وليس ممن يتبدع»، أي من أولئك الذين يعتقدون أنهم، إن «أحسنوا»، فإن إحسانهم هذا هو بسبب كونهم متبعين، وأنهم إن «زاعخوا»، فإن ريغهم هذا بسبب كونهم مبتدعين (4). بل إننا نعتز على آراء محمدية يفهم منها أنه يفصح برفض النظر في القرآن، حتى لو أدى ذلك إلى رأي صائب: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» (5).

إن فصل المقال في ذلك الموقف يبرر، كما يتضح ويفصح عن نفسه، في بصر

---

(1) - القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: المعنى في أبواب التوحيد والعدل - الجزء السادس عشر (إعجاز القرآن - قوام نصه أمير الخوئي، بإشراف طه حسين، القاهرة، لشركة العربية للطباعة والنشر 1960، ص 36).

(2) - الشاذلي، الاعتصام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 81.

(3) - يخبرنا ابن سعد أحادثة التالية: «عن عمرو بن شعيب عن أبي العاصي أنها قالت: جلسنا مجلساً في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. جئنا فإذا أناس عند حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم يتراجعون في القرآن، فمنا رأيهم اعترلناهم، ورسول الله علف أحجر يسمع كلامهم. فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مَغضباً يُعرف العصب في وجهه، حتى وقف عليهم...» (ابن سعد: الطبقات - الجزء 4 - القسم 2، ص 141). وفي (رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، لأبي ركريا يحيى بن شرف النووي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 86)، يخبرنا أبو هريرة عن النبي أنه قال: «دعوني ما ترككم؛ إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سلاسله واختلافهم على أنبيائهم».

(4) - أي: (المجتبى - لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي نصري - دار المعركة، دمشق 1979، ص 36)، ينقل لنا المؤلف القولة التالية لأبي بكر الخليفة الأول، تلك القوسة التي تسموور فيها الدلالات باتجاه «مدرسة الإنباغ» - همد: «إنما أنا مبيع، وأستعبد عبيد، فإني حسنت وأعييتني، وإن رعب فتدوني».

(5) - صم: أبو العرج عبد الرحمن بن الجوزي لقرشي البغدادي - فليس إبليس، بيروت، دار الوعي العربي، نون تاريخ نشر، ص 22.

إلى النص القرآني والحديثي على أنه تجسيد لعقيدة تغيب عنها النقائص والاختلافات، بل والمشكلات، لصالح نسق عقيدي واحد لا مسيل إلى استشرائه. وهذا ما نجده مكثفاً لدى فقهاء وشراح معاصرين كثير يردون عن ذلك النص أي احتمال للنفاذ فيه، ليحولوا - من طرف آخر - ما قد ينشأ لدى جمع من الفقهاء والباحثين من اعتقاد بوجود مثل تلك النقائص والاختلافات والمشكلات، في النص المذكور، إلى ذواتهم هم أنفسهم (1).

بيد أن التزام «الحق القرآني»، بعيداً عن ضرورة فهمه ومعرفة، يظهر مثقلاً بالأعباء بالنسبة إلى «العلماء». وإلا، فكيف يتسنى هؤلاء أن يحققوا المطلب الإلهي القرآني المتمثل في التالي:

«إنما يخشى الله من عباده العلماء» (2).

إذ، «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» (3).

كيف يتسنى لهم ذلك، إن لم يكن عن طريق امتلاك الكيفية الإدراكية إلى ذلك؟ كان يبدو لرهط من الفقهاء والمحدثين والمؤمنين أنه من واجب «العلماء»، على الأقل - وهو هنا واجب كفاية لا واجب عين - ألا يشيهم عائق أو محذور عن التمعن في مقاصد «كتاب الله» الذي هو «كتاب الحق». ذلك لأن هذا الواجب لا يمكن استنباطه من ضرورة التعرف على «عظمة الخالق وكتابه» تعرفاً دقيقاً والوصول به إلى «اليقين الذاتي» فحسب، بل كذلك من أن هذا الكتاب نفسه يبيح بلوغ هذا الواجب ويسمح به ويحضر عليه، حتى لو كان ذلك

---

(1) - يكتب أحد شراح الحديث النبوي المعاصرين، مقررًا أن المسألة المركزية، هنا، هي «مسألة عقيدة لا يمكن أن نسع نقيضين، ولا بد أن يلتصق المرء في قرار نفسه بخرجاً من التناقض بين معلوماته بوجه من الجمع والترجيح». (عبد الله دراز: المختار - شرح أربعين حديثاً في أصول الدين، للمعطيات المذكورة سابقاً، ص 164).

(2) - القرآن - سورة فاطر / 28.

(3) - القرآن - سورة الزمر / 9.

محموداً بالمصاعب والمزالقي والنونسات. وحسن البصري أحال الواجب المذكور إلى المسوغات الشرعية الإلهية الأولى، التي كمنّت وراء «سزول كتاب الله»:

«ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعمم ما أراد بها»<sup>(1)</sup>.

أما سبب ذلك، أو على الأقل، السبب الرئيس لذلك فهو أن «القرآن كتاب موجه للإنسانية كلها (للحمر والسود)، ومن الضروري لهذا تأويله لإرضاء صفة الإنسان العقلية»<sup>(2)</sup>.

ومن هنا، كان لابد من إعادة قراءة القرآن على نحو «محتفظ» فيه بالثقة في أنه «رحمة للعالمين»، أي للبشر المختلفي توجهات والمصالح والأفهام، على الأقل من موقع أنه - في وجه من أوجهه - يقدم نفسه إلى «الناس كافة». وهذا من شأنه أن يتصلب وجود موقف نبوي ما متطابق معه. وقد قرئ الحديث هكذا، صمى ذلك المطلب. ومن ثم، فكما نجد نصوصاً حديثة نطلق من وجهة النظر الأخرى (الساقية)، فإننا نجد أن نجد نصوصاً حديثة أخرى تلح على وجهة نظر تقوم على التبصر والتعقل والانفتاح في «قراءة القرآن»، وفي تلقي «الأثر»: إن «العبثية»، وحدها، ليس من شأنها، لا أن تتيح أشخاصاً إمعاناً، يقتاتون مما يقدمه الآخرون اليهم. وهكذا، فقد أضحي منطق ضرورياً أن يميز النبي المحرّب بين «علماء» و«السفهاء»: «إن العلماء همتهم الرعاية، وإن السفهاء همتهم الرواية»<sup>(3)</sup>.

\* \* \*

(1) - نصر ذلك في: ابن تيمية - موافقة، الجزء الأول، ص 130.

(2) - محمد يوسف موسى. القرآن والعلمنة - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 39.

(3) - الموافقات للشاطبي - الجزء الأول، ص 64.

نعم، إن «التوغل في الحقائق» يمثل عملية شائكة وشائقة ومتعددة المستويات ولاحتمالات، خصوصاً حينما يكون نص دانه في موضع المؤكد الملحف على أنه ذو بنية إشكالية مجازية، وكذلك في موضع الداعي إلى امتلاك «بنية الداخلية» - حقيقية» من «مداخلها الشرعية». ها هه، يغدو المصوب ضرورياً بالتميز الجدلي بين بنية مباشرة وأخرى عميقة - خفية، وبين دلالة مباشرة مجازية وأخرى عميقة خفية.

وكما حاولنا أن نوضح في موضع سابق، فقد رأينا أن النص القرآني يقوم - في تركيبه اللغوي - على أوجه متعددة من مجاز تمارس دوراً هائلاً في استحداث ما يادو فيه بنية التباسية نصية دائرية ومستقيمة ومربعة ومستطيلة ومكعبة وحلزونية، وكل ما يمكن أن يُتخيل من لأشكال وانضغاطات. وهذا يتضمن القول بأن لإشكالية المجازية المعنية جمدت حجر الزاوية أو واحداً من احجار الزاوية الحاسمة في البنية النصية القرآنية.

وكان ابن قتيبة، في حينه، قد صط أوجه المجاز، فراها مشخصة في مثل نالية: «الاستعارة والتمثيل والقب واستقديم والتأخير والحذف والتكرار وإحفاء والإظهار والتعريض والإفصاح وكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد بمخاصة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الإثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ولفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء أخرى كثيرة» (١).

من هنا، كان دور «العلماء» في صلب الموقف. فهم، وحدهم، المخوون بشرف «التوغل في الحقائق» والكشف عما يغيب عن بصر الآخرين وسمعهم واحساسهم، ومن ثم ممارسة «التأويل» بأوجهه المتعددة.

ولكن الشرط التاريخي المشخص م يكس - مجمله وخصوصاً في مراحل

(١) - برقية تأويل مشكل القرآن - عميق أحمد صفر، بصعة كنية، نقرة 1973، ص 20-21.

الاحطاط التاريخي - إلى حساب «العلماء»، وإنما لصالح «السمهاء»،  
الذين اطلقوا من نزوع بيغائي لفهم الواقع والتاريخ والتراث؛ معتبرين -  
في سياق ذلك - أن النص القرآني يمثل بنية عميقة قابلة للتأويل وفق التعريفات،  
التي تطرأ على «الواقع». وقد ترتب على ذلك، غالباً، أن استحدثت حجب  
صفيق أمام عملية تشغلي الاسلام وانتشاره في منطقة أو أخرى. فإضافة إلى  
بروز تيار سلفوي شكلائي (ظاهري) يحصر العقل والعقلانية، على صعيد  
التعامل مع النص القرآني (واحدثي)، فقد ظهر نزوع تعاضم - غالباً - ظرداً  
مع تعاضم الاستبداد السلطوي - باتجاه إدانة ورفض الخصوصيات الإثنية  
وانتمائية والسببولوجية للشعوب أو المجموعات البشرية، التي واجهت  
حتمال الانضواء في الاسلام. أما «التأويل» و«لاجهاد»، كائناً ما كانت  
الصيغة التي يظهران فيها، فقد نُظر إليهما بعين الارتياب والتشكيك  
والشك، وليكن بعد ذلك ما يكون: أن يرضى الآخرون من ممثلي الفرق  
و تيارات الاسلامية ومن أصحاب الأديان الأخرى والمدارس والاتجاهات  
العلمانية: أو ألا يرضوا!

إن مثل ذلك الموقف، الذي يصيق على الاسلام ذهنياً عقلياً (رؤيياً  
اجتهادياً) وبشرياً عمومياً، قد بُحِد في «القراءة لاسلامية» التالية أنموذجاً بليغاً  
عليه: فهذا الأخير يطالب بالالتزام «باتخاذ الحكم الشرعي أساساً لكافة  
التصرفات والاعمال ويؤمن أن السيادة للاسلام وحده، دون سواه. لذلك فإنه  
يترجم البصرامة والجرأة والوضوح وتحدي كل ما يتناقض مع الاسلام من مبادئ  
وأديان وعقائد وأفكار ومفاهيم وأنظمة.. فهو لا يحامل على حساب الاسلام  
أحد، ولا يقول لأصحاب الأديان والعقائد والمبادئ والأفكار والدعوات غير  
الاسلامية: انقروا على ما اتم عليه، بل يطلب منهم ان يتركوا ما هم عليه لأنه  
كفر وضلال وأن يأخذوا الاسلام لأنه وحده هو الصحيح. ولهذا فهو يعتبر أن  
جميع لأديان غير الاسلام من يهودية وصرانية.. هي أديان كفر.. وحين يكون



لواقع مناقصاً للإسلام فإنه لا يجوز تأويل الإسلام حتى يتفق مع الواقع لأن ذلك تحريف للإسلام» (1).

ولعلنا نلاحظ أن النمط الأخير من «القراءة الإسلامية» ينحاز - بوضوح وصرحة - إلى أن النص القرآني ليس كلي الطابع وعموميته ويتطلب من ثم إعمال النظر الإجهدي والتأويلي، وإنما هو ذو نسيج تفصيلي وخصوصي يغطي، بما هو، كل الخواص والعموميات في السابق والرهين واللاحق، دونما ضرورة للتفكير بعنسي في عملية التوتر المطردة بين نص والواقع. وبالعكس من ذلك، فقد استصاع أمثال الحسن الصوري ومحمد يوسف موسى أن ينهضوا - في منظور التأويلي العقلاني والمشرقي إنسي - بعملية الموازنة بين النص والواقع، على نحو ما وبقدر ما، وأن يكتفوا بها في وضعيات اجتماعية مشحونة متعددة ومتنوعة في التاريخ لعربي الإسلامي.

من هنا وفي ضوء ذلك التصور المستنير عقلياً والمقدم من أولئك، كان من الممكن أن تُرَوَّل «آية التأويل» القرآنية شهيرة على نحو يجعل منه (أي التأويل) أمراً مقبولاً، بل واجباً وجوب كفاية، وربما وجوب عين؛ مما أسهم في تقديم مسروعات شرعية للنقول بإمكانية تعدد المذاهب والفقهية والمدارس والفرق الكلامية والتيارات الفلسفية وغيرها. بل إن حديثاً عن أنماط متعددة ومتنوعة من التأويل لدى هذه المذاهب والمدارس الخ... يفندو - والحال كذلك - أمراً وارداً ومقبولاً، خصوصاً إذا افترق الموقف التأويلي بين سياسي أو سوسيولوجي

---

(1) - منهج حرب التحرير في التعبير - المعصية مقدمة سابقاً، ص 35، 36، 38. ويلاحظ أن مثل هذا الموقف يحتمل إلى آراء تأسيسية كذلك التي وصفتها أمثال محمد بن حنبل، حيث ينظر إلى التأويل على أنه «أمر مضمون بالصدق» وعلى أنه - من ثم - لا يدخل في دائره «الحقائق القطعية». (عند إلى شاهد أئمة فيه على رأي بن حنبل هذا وآخرين معه!).

أو طقي مباشر<sup>(1)</sup>، أو بلحظة إتيه، أو صريحة، أو بلحظة من لحظات الاحتجاج الذاتي ضد هيمنة نمط معين من التأويل في جو من الخوف والحدرد أو الاستبداد<sup>(2)</sup>؛ مما ينطوي - في عمق الموقف - على الدعوة إلى ديمقراطية التأويل وتعميمه شعبياً، أي إلى تحويله لـ «فرض عين» على كل مسلم عقلي<sup>(3)</sup>.

ولعله من مميزات الموقف الأساسية أن يشير إلى أن النبي نفسه تحدث في مواضع عن التأويل بلهجة إيجابية، أو - على الأقل - بصيغة ليست مضادة له، وإن ضمن حقل خاص جداً. ففي معرض الثناء على عبي بن أبي طالب وعلى دوره في صيانة القرآن، يرد الحديث الحمدي التالي:

(-) يتحدث خالد محمد خالد عن الكهانة في الإسلام بحثته «التأويل الخزيل» له، وذلك بمعنى أن الكهنة يجمعون الحياة «أبغض الأشياء إلى قلوب الناس حتى إذا تصرف الناس عنها، خنواهم إليها واجتالوا لأغصصهم صيانتهم». (خالد محمد خالد، من هنا بدأ - الصعة - الحادية عشرة، أغسطس 1969، مصر، ص 79). وفي موضع آخر من المرجع السابق (ص 59)، يعلن المؤلف أن حصومه الدّعين إلى الزهد والموت لجموع مؤمنين والأحدين بالحياة على مصراعها لم هم أنفسهم، يستبدون، في ذلك، إلى أحاديث نبوية صحيحة ولكنهم يفسرونها وفق مصالحهم: «وإذا كنتم تدّعون لنا بأحاديث رسول الله، فإنا نحترم رسول الله، ونحترمه أحاديثه. ولكننا نعلمهم طاماً ولصحيح من هذه الأحاديث ليس سوى (توجيهات استثنائية) بظروف استثنائية. والرائسون في العلم يعلمون أن هذه الأحاديث بحرية المعنى يراد بها (علاج وقائي). وإذا أنتم رفضتم هذا التفسير الصحيح، فإنكم تكونون أنفسكم بكفة مروعة، فإنا نستطيع بأحاديث أخرى صحيحة (خاصة التشديد من: ط تزيي)، أن نجردكم من رصيدهم في البنوك ونقطاعاتكم في القرى، ومن كل مظاهر الأبهة التي فيها تحبون؛ وفيها تموتون...». وإذا كان ذلك المصحيح «التأويل الخزيل» وما قصد منه صاحبه بفضيحه إلى اعتباره «تأويلاً اجتماعياً سياسياً»، فإن هنالك من النمط التأويل ما يمكن أن يطلق عليها «التأويل العقلي» و«التأويل الشرعي» و«التأويل الرمزي». وفي كل الأحوال، تظل العلاقة بين المعرفي والايديولوجي قائمة، وإن ظهر الواحد منهما بمظهر الخامس أو الأكثر حسماً. أنظر نموذجاً لـ «التأويل الرمزي أو الاشتراكي» عند ابن عربي، دراسة يقدمها هنري كوربان:

The Creative Imagination in the sufiism of Ibn Arabi, trans. by Ralph manlein, Bolling series xci, Princeton University Press, 1969.

(2) - من موقع مثل هذا الاحتجاج الذاتي، كتب يحيى الرفيع (جريدة الأهرام، مصر، 1975/3/7) الكلمات التالية: «لا أحد قوة على الأرض لو في نفسي تمنعي أن فهم القرآن كما أصلح به ويصلح به الناس، وبكي لا أجرو على التفسير أو التأويل فلا أهل له ولا هو ممكن وسعد هذا الحرف الخائف».

(3) - يواجه ذلك، مثلاً، لدى خالد محمد خالد في كتابه: «لأنني عليه آت» (من هنا تبدأ - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 78، 81).

«فيكم من يقاتل علي تأويله كما قاتلت عسي تنزيله، ألا وهو خاصف  
العل» (1).

ومن الملاحظ أن نظر النبي في علي عليه السلام أنه مخول بتأويل القرآن أو بالحرف  
عليه ضمن تصور معين، يتطابق مع فهم تأويلي معين لآية «التأويل» القرآنية، التي  
عنيها من قبل، وهي:

«هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر  
متشابهات فأما الذين في قلوبهم ريغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله  
وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما  
يذكر إلا أولو الألباب» (2).

بل إن النبي استخدم تعبير «التأويل» بمعنى «لتفسير» وإزالة اللبس، دون  
حرج. ففي معرض حديث له، يقول:

«أولوها له يفقهها» (3).

وهذا ما يوضح يدنا، ثانية، على ماورد معنا سابقاً من عدم إمكانية الفصل  
القطعي بين «التفسير» و «التأويل»؛ وذلك من موقع أن الأول منهما (التفسير) قد  
يُضبط بمثابته خطأً ذا خصوصية دقيقة من أنماط الشاسي (التأويل)، أو بوصفه عتبة  
تفضي إليه، لتحمل الكثير من احتماليته وانفتاحيته. بل يذهب نصر حامد أبو زيد  
أبعد من ذلك - وقد أتينا عليه في موضع سابق - حين يرى أن «تفسير الصحابة  
لا يتجاوز إطار التأويل»، وأن الفصل بين هذين العنصرين والتمييز بينهما لم يأتيا إلا

---

(1) - أشهر مثالي: الملل والنحل - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 151 - من هذا الحديث يتضح أن النبي اعتمد -  
«التأويل»، في حين اعتمد علي - «التأويل». وقد أورد القاضي عبد الجبار مثل هذا «التخصيص»، ولكن  
«كجهل وفساد» أتى بهما «الناضية» (انظر: سعي سفاصي عبد الجبار - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 163 -  
364).

(2) - القرآن - سورة آل عمران / 7.

(3) - أبو البقاء عبد الله بن الحسين العسكري: إعراب القرآن - تحقيق عبد الإله نيهان، دمشق 1977، ص 44.

لاحقاً. ويمكن القول بأن ذلك تم على أيدي من رأى من الفقهاء أن المهمة تكمن في «تفسير» ما هو «واضح وثابت في ذاته»، أي بعيداً عن «تأويله».

وفي هذا السياق، نلاحظ أن النبي - في أحد الأوجه الحاسمة للقضية - لم يرفض «تأويل» من حيث هو، بل رفض استخدامه من قبل من لا علم له به، أي من قبل «الجاهلین». وفي ذلك، ينقل لنا المحافظ حديث النبوي التالي:

«يحمل هذا العلم من كل خلوص عدوة ينفون عنه تحريف الجاهلین والتحال المبطلین وتأويل الجاهلین»<sup>(1)</sup>.

ومما يرجح الفهم الإيجابي - لإقراري «للآية تأويلية» المذكورة آنفاً إصرار الدور الكبير لـ «العلماء والفقهاء» من قبل النبي، أولئك الذين لا يدعون «كتاب» دون «التفقه» به واستنبط معييه ودلالاته. فالأحاديث التالية تنحرف على ذلك الفهم، وتدعو إليه:

«من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»<sup>(2)</sup>؛ «يشفع يوم القيامة الأنبياء ثم العظماء ثم الشهداء»<sup>(3)</sup>؛ «فقيه واحد أشد على بئس من ألف عابد»<sup>(4)</sup>؛ «فضل العلم خير من فضل العبادة»<sup>(5)</sup>.

ففي هذه الأحاديث وأمثالها، نقرأ - على سبيل الاستنباط الدلالي - ما يدعو إلى ألا يُركن إلى «ظاهر النص» في «متشابهه وبحكمه»؛ كما نلاحظ موقفاً إخراجياً لأصحاب التوجه الإتباعي، وإن لم نحصر ذلك في الوسط الفقهي العام.

(1) - أبو عثمان الجاحظ. البيان والتبيين - الجزء الثاني، الطبعة الثانية، القاهرة 1932، حققه وشرحه حسن السندوي، ص 17.

(2) - أبو بكر الأثيري: أخلاق العلماء - تقديم حسين خطاب، تحقيق وتخریج الأحاديث لقاروق حمادة، دمشق 1972، ص 39.

(3) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 52.

(4) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 36.

(5) - أبو بكر محمد بن الحسن بن حريز الأزدي البصري - الختم - لطعارة المقدمة سابقاً، ص 29.

دون اوساط المؤمنين الواسعة. إذ إنه من شأن ذلك ألا يُقر بمخاوف ومحاذير يُعتقد أنها تنجم عن ممارسة التأويل. إن مثل هذا لإعتقاد يقف في وجه التأويل، من حيث لأساس، مؤدياً إلى ثلاثة تحديات كبرى

الأول من تلك التحديات يقف في وجه «الواقع المتحدد والمتغير»، الذي يجري الحديث عنه وباسمه اسلامياً، وذلك بالنظر إليه وكأنه لحظة وجودية مصفحة (غير مقيدة زمانياً ومكانياً)؛ ولتحدي الثاني يبرز في وجه النص الديني نفسه، نذري يُنطلق منه بمثابته بنية مغلقة ناجرة تصالب بنوعي عنق التاريخ والترات الواقعيين لمُشخصين والخاصين - في هذه الحال - للتعبير بصالحها؛ أما التحدي الثالث فينتصب في وجه الحركة التأويلية المستنيرة، وفي وجه معضلة «التأويل»، من حيث هي أداة عقلية يمكنها استنباط مطابقات أولية مناسبة بين النص والواقع.

ولعلنا نلاحظ أن ممارسة التأويل ضمن ظروف اجتماعية وسياسية وفكرية اقتضت وجوده وازدهاره، كانت تقود جمعاً من فقهاء والكلاميين والسياسيين وآخرين إلى حصيلة ذات دلالة خاصة، تتمثل في أن ما قد يتولد عن عملية التأويل من مشكلات ومعضلات وإحراجات لا يمكن محاوره تتجاوز التأويل وبتعليقه، بل بتحقيق المزيد من ممارسته على نحو عقلي مستنير، وربما ضمن أوساط بشرية أكثر انتشاراً. نشير إلى ذلك، دون تعيب ما حدث من مواقف مناهضة للتأويل، من موقع التأويل نفسه وبصيغة تجعل من العقل سيد الاحكام، في نهاية المطاف (ونب مثال بارز على ذلك في موقف معتزلة من خصومهم في أثناء تحوّلهم إلى مواقع السلطة الفكرية في عهد المأمون). وقد درس ذلك على أن نحو الحركة التأويلية المستنيرة ليس منوطاً بآلية هذه الأخيرة وحسب؛ إنما كن هنالك عامل آخر ينتمي إلى منظومة السياسية الايديولوجية والمعرفية، وهو الحضور الفاعل كثيراً أو قليلاً لمبدأ التعددية والإقرار بالآخر سياسياً وثقافياً.

شير، أخيراً، إلى أن الإشكالية التأويلية معقدة أفضت إلى غمط من التأويل يستند إلى مسوغ أخلاقي قيمى يطلاق من روع ساسى كونى، يتمثل في ما أعنه

ابن رشد في «تهافت التهافت» من أن الأديان جميعاً هي على الحق، بسبب من أنها  
تحت على الفضائل، مع ضرورة تأويل أصولها وأركانها على «نحو حسن»<sup>(1)</sup>.

لكن، ماهو هذا «النحو الحسن»؟ وفق ما أتينا عليه في صفحات سابقة،  
لاحظنا أن معيار «الحسن» و«لقبيح» لا يتمثل في نمط النص المؤول فحسب، بل  
كذلك في الوضعية الاجتماعية المشخصة، مما أسهم في توسيع دائرة التعددية المذهبية  
الاعتقادية والمنهجية.

---

(1) - مرجع تطود، الذي يورد هذه الفكرة الرشدية في كتابه (ابن رشد وفلسفته المعطيات المقدمة سابقاً، ص 235)، يرى أن ذلك يقود إلى «ترجحه الأديان»، التي من شأنها أن تجسد نهاية قصوى له «التأويل»، على  
صعيد الأديان كلها (انظر للصفحة ذاتها).

والآن، لنتمعن في الآية المذكورة أعلاه، والتي بررت بصفة كونها نصاً إشكالياً، في الحد الأقصى، القرآني التأويلي:

«هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم ريغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء لفثنة وبتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب» (1).

فالفهم التأويلي المنوه به يتناول الموقف، المعلن هنا، عبر تحليل لغوي ومعنوي للعلاقة القائمة - على نحو ما - بين «الله» و«الراسخون في العلم». ومن الأهمية بمكان، بالنسبة إلى هذه المسألة، أن نتفحص ما قدمه البيضاوي في «تفسيره»، وما عتب عليه شارحه (الكازروني) في هدمش لنص.

فكلاهما، المفسر وشارحه، يقدم آراء هي في غاية الطرافة والدقة التأويلية. فاليضاوي يكتب ما يلي:

«(وما يعلم تأويله) الذي يجب أن يحمل عليه (إلا الله والراسخون في العلم) أي الذين ثبتوا وتمكنوا فيه. ومن وقف على (إلا الله) (2) ففسر المتشابه عما استأثر الله بعلمه كمدة بقاء الدنيا ووقت الساعة وخواص الأعداد كعدد الزبانية أو ما دل القاطع على أن ظاهره غير مراد وم يدل على ما هو المراد. (يقولون آمنا به) استئناف موضح لحال الراسخين أو حال منهم، أو خبر إن جعلته مبتدأ» (3).

(1) - القرآن: سورة آل عمران /7.

(2) - نفوسان من وضي: ط، تيريجي.

(3) - ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البشيرازي البيضاوي: تفسير (وبهامشه حاشية أبي العفضل لقرشي الصديقي الخطيب المشهور بكارروزي) - جزء لآل: الثامن مجلد واحد، الجزء الثاني، ص 4-5، مطبعة مصطفى محمد بمصر، دون تاريخ نشر.

أما الكازروني فيشرح ذلك القول القرآني وتأويل البيضاوي له على النحو التالي:

«ظاهر الكلام يدل على اختيار لوقف على قوله تعالى والراسخون في علم، فيكون الراسخون في العلم من الذين يعلمون تأويلها أيضاً. وهو الراجع من وجوه. أما أولاً، فلأنه إذا علم الراسخون التأويل كان أكثر فائدة من أن لا يعلموه. وأما ثانياً، فلأنه إذا وقف على (إلا الله) وجعل قوله تعالى يقولون آمنا به خيراً عن الراسخين، لم يكن لتخصيص الراسخين في العلم كثير فائدة، لأن غير الراسخين في العلم يقولون أيضاً آمنا به. وأما ثالثاً، فلأنه على ما ذكر في الوجه الثاني لا يكون لقوله تعالى وما يذكر إلا أولو الأبواب كثير ملائمة لهذا الموقع وعورض بأنه خلاف الظاهر من وجوه (منها) أن الدوق لسبب يحكم بأن الانسب أن يكون الراسخون في العلم يقولون آمنا به كلام مستقل..»

وأن قوله تعالى يقولون آمنا به أنسب بعد فهمهم لمعاني التشابه...».

ويخلص الكازروني، في النص نفسه، إلى معقد المسألة التي نحن بصددتها، حيث يرى أن الإمام البيضاوي

«رجح في تفسيره الوقف على (إلا الله)»<sup>(1)</sup>.

إن المسألة، كما يتضح، تدل على نفسها في كيفية استخدام اللغة وفي كيفية فهم الدلالات المعنوية المستنبطة من ذلك. وهذا بدوره، يعود - ضمن ما يعود إليه - إلى التكوين الفقهي الأيديولوجي للفقهاء المؤول، ذلك التكوين الذي تخترقه مواقف عرقية أو مصرح بها من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها. إذ أن نقرأ الآية المذكورة على نحو يحسم الـ «و» فيها حرف عطف، أمر، وأن نقرأها على

(1) - المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص 5



نحو آخر يجعل من الـ «و» حرف ابتداء، أمرٌ آخر. واحلاف بين الامرين خلافاً في العمق، يؤدي إذا قيد إلى نتيجه المنطقية - إلى حصية تطوي على نمطين اثنين من القراءة متميزين تمايزاً بنوياً ووظيفياً (وقد كنت واجهت تعيناً لهما في سياق آخر سابق)

بحسب النمط الأول، نتبين أمما بنية نصية تعلن عن أنها مفتوحة، «غير مشرقة»، تثير «القارئ الراسخ في العلم» باتجاه مساءلتها والحوار معها، وتخلق له فصاءات ذهنية بعيدة، من شأنها أن تقدم له إمكانات معينة للمحافظة على الحد الضروري من توازنه مع عصره. ومن ثم، فهي، على هذه الطريق، تتيح له احتمالات قد تجعله يكتشف فيها مسوغاً لموقف إحتماعي أو سياسي أو ايدولوجي خفي أو معلن يأخذ به جزءاً أو كلاً، ويافع عنه، دون أن يعني ذلك - بالنسبة إليه - الخروج أو احتدام الخروج من دائرة انتمائه للنص القرآني. بل إن، فضلاً عن ذلك، نرى (= نقرأ) في لمص القرشي المذكور وعلى الصعد الإيستيمولوجي ميلاً إلى المماهة بين الله والراسخين في العلم، مما يشي بلحظة مكشفة ومثيرة من جدلية اللاهوت و ساسوت، ومن ثم من بزعة انسانية مستيرة. وهذا يعتبر، هنا، دعماً عميقاً وضحماً لمقتضيات التطابق المطرد بين النص والواقع.

من هنا، تأتي الأهمية الخاصة لمثل تلك الأصروحات الحافرة على التقدم لمفكرين اسلاميين مرموقين، من أمثال الإمام محمد عبده. فلقد كتب هذا الأخير في الفكرة التالية ما يؤكد على تعددية الأفهام الإنسانية ومن ثم على مشروعية وشرعية القراءات المتعددة للنص القرآني - السبي: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف». ويتابع الإمام، معلناً ضرورة العودة إلى الماضي من قبل من يست ذلك المسلك من المسلمين، حرصاً منه على عملية التواصل بين السابق واللاحق، وكذلك على ضرورات التفاصيل بينهما: «وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائه ما يؤهله للفهم كقواعد اللغة..»

واحوال العرب خاصة في زمان السبعة، وما كان ليس عليه رمس النبي صلى الله عليه وسلم وما وقع من الحوادث وقت نزول لوحى..»<sup>(1)</sup>

ان محمد عبده، في دعوته إلى فهم «لنص مقدس» وفق فهم كل مسلم، وفي حرصه على مراعاة السياق التاريخي والشرائي لذلك «الفهم»، إنما يؤكد على التواصل متفاضلاً وعلى التفاصيل متواصلاً.

على الصعيد الآخر من قراءة آية «التأويل»، تواجهنا بنية نصية مغلقة، تنأى عني المسألة والحوار النقدي، اعتقاداً بأنها «تامة في ذاتها»، وليس بوسع «قارئها» - من ثم - أكثر من الإيمان بها، من حيث هي تركيب لغوي إعجازي بنية معنوية مباشرة غالباً وغير مباشرة أحياناً. وهذا، أيضاً، يبقى هذا النمط من القراءة قادراً على الدفاع عن انتمائه للمرجعية القرآنية السبئية، والاسلامية عموماً.

ونلاحظ أن هذه المسألة تتعلق بما يسمى «تقراءات السبع»، التي تتم وفق «سبعة أحرف». فهذا الأمر، الذي هو بالأساس مسألة لغوية تتصل باللغة العربية في بنيتها وتطورها تخصيصاً، أصداً إلى إشكالية التأويل للنص القرآني وجهاً آخر، كان من شأنه أن أفصح مريد من احتمال تعددية في قراءة هذا النص. فقد روي عن النبي محمد، في حديث له، أنه قال:

«إن هذا القرآن أنزل عني سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه»<sup>(2)</sup>.

ولما كان هذا القول - كما هو مبين - يؤكد على تعددية القراءة وفق «أحرف سبعة»<sup>(3)</sup>، فإن المسألة لم تبقى - على صعيد التطبيق - في حدود البنية

(1) - الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية بإمام محمد عبده - الطبعة السابعة، إصدار دار المنار مصر 367 هـ، ص 81.

(2) - مالك بن أنس: الموطأ - صححه ودرّجه وخرّج أحاديثه وعنى عليه محمد فوزان عبد الباقي، جزء 2، ضمن سلسلة (كتاب الشعب)، القاهرة 1969، ص 142.

(3) - بل إن ابن خلدون يعلن عن وجود أكثر من «سبع قراءات» وأكثر من «سبعة أحرف»، ولكن «استقرت» منه سبع طرق معينة.. فصارت هذه القراءات السبع أصولاً بشرية وربما زيد بعد ذلك قراءات أخرى لحقت بالنسب. (مقدمة ابن خلدون المعطيات المقدمة سابق - ص 437).

الكلامية لواحدة من تلك القراءات، بل كتست. بالعلاقة مع الأوجه الأخرى من التأويل، سياقات دلالية انحزقت المعني الكنية والحزئية للنص. وهذا الإقرار الصريح بتعددية «الحروف - القراءات» جعل السيوطي يعلن عن نتيجة وصل إليها، عبر بحثه في الآراء التي تندوها، تُرينا أن المسألة المعنية كانت من أوجه الخلاف الكبير بين «قراء» النص القرآني. قل السيوطي:

«اختلف العلماء في المراد بسبعة أحرف على نحو أربعين قولاً، سقتها في كتاب الإتقان. وأرجحها عندي قول من قال: إن هذا من المتشابه الذي لا يُدرى تأويله. فإن الحديث كالقرآن منه المحكم والمتشابه»<sup>(1)</sup>.

فمن اليسير، والحال كذلك، أن يستبين منا أي اتجاه مورس التأويل وإلى أية عواقب يمكن أن يقود، وكذلك ضمن أي من الالتباسات أو الشروط يمكن أن يسهم في ترجيح رأي هذا الفريق أو ذك. وحديثنا بالتبصر العميق والبحث نظري والتطبيقي الميداني ما يوجهه على صعيد العلاقة بين إعلان مجموعات إسلامية عن انتمائهم للمرجعية الإسلامية من طرف، وموقف مجموعات إسلامية أخرى من هؤلاء من طرف آخر. فالإعلان عن الانتماء لهذه المرجعية من قبل المجموعات الإسلامية كافة لم يكن - على صعيد الممارسة الاجتماعية اليومية - كافياً من أجل أن تنظر إلى بعضها جميعاً على أنها جديرة بالشرعية الإسلامية، مع الخلاف والاختلاف في كيفية تمثيلها. فبغض النظر عن أن فريقاً أو آخر من أولئك يرى في الخلاف والاختلاف العقيدي وشريعي مع الآخرين أمراً لا يخرجهم من مرجعيتهم وانتمائهم الإسلامي بقدر ما يعزز اجتهادية الموفق الفئوية النخبوية وفق المبدأ الشهير «اختلاف الأئمة رحمة» أو العمومية الشعبية وفق المبدأ الآخر (اختلاف أممي رحمة)، فإن اتجاه التكفير والإدانة والتشكيك العقيدي كان بارزاً في أوساط كثيرة من الفقهاء وما مثله من مدارس وفرق

(1) - حاشية ضمن: المصدر السابق مع معضياته المذكورة.

ومذاهب (1). ومن هنا، كان لسجوء إلى «البدعة والتبديع» من الوسائل سافذة في ذلك الاتجاه؛ مما جعل الأمر يبدو وكأنه تضييع للمعيار أو للمعايير القطعية الثابتة.. التي يُحتكم إليها لتحديد مقولة «المسلم» و«غير المسلم».

وقد ارداد الأمر تعقيداً واضطرباً مع تصاعد عملية اختلاق أحاديث نبوية (لأحاديث الموضوعة)، بغية تعزيز الموقع لمن كمن وراءها من الفئات الاجتماعية أو الدينية أو السياسية أو الإثنية الخ.. ولا شك أن دراسة هذه الأحاديث المختلفة، أو المتهمة بذلك، قد تفضي إلى نتائج من شأنها، غناء مسألة «التأويل» بحرواب جديدة. فمع ما بدا أنه «تضييع» للمعايير المذكورة آنفاً، يمكن الافتراض بأن الأقلية المحتملة، التي تقود إلى «المرجعية الإسلامية»، تسعت، والخال كذلك، عمقاً وسطحاً لتشمل مجموعات وفئات من اساس قد لا تكون ذات انتماء اسلامي عقيدي مباشر، بقدر ما كانت ذات انتماء اسلامي بالاعتبار السوسيولوجي. ومن ثم، فقد اتسعت دائرة الحوار أو الصراع «الإسلامي» بين فرقاء متعددي الانتماءات والهويات الإثنية والاجتماعية والثقافية والسياسية وكذلك الدينية، ليطن ويسنضم صراعاً على المصالح والانتماءات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإثنية؛ وخصوصاً حين كان الآخرون من غير العرب يواجهون تمييزاً إثنياً بينهم وبين هؤلاء، أو حين كان العرب - في مراحل التصدع - يواجهون حملات من التشكيك بحضارتهم التاريخية، من حيث هم (ولنا فيما نشأ تحت المصطلح المركب والمتسلس بقدر أو بآخر، الشعبوية، مثال بارز وملفت إلى حد كبير على صعيد ما نحن بسببه الآن).

---

(1) - كان الإمام أحمد بن المختار الرازي يقول في كتابه (حجج القرآن) انه «ما من فرقة إلا ولها حجة من كتاب، وما من طائفة إلا وفيها عمماء، محاربون لفضلاء... وما من أحد إلا ويعتقد أنه الحق السعيد... (كل حرب بما لديهم فرحون)». (ضمن: الشيخ جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1979، ص 82). ويعلن الشيخ جمال الدين (مرجع السابق نفسه - ص 46) أن إدانة الاتجاه التأويلي من قبل النقليين تأتي من أن هؤلاء «شفقوا أن يمضي باب التأويل إلى التعطيل، بل وأوه هو هو»؛ في حين أن الحقيقة، حسب جمال الدين (ص 103)، هي «أنه لا يصلح، لمن أصاره اجتهاده إلى تأويل»

إن احتراق النص القرآني (والحديثي) كان - كما اتضح مما سبق - سهل التناول الشرعي من مواقع «التأويل» بل إن هذا الأخير مثل القفاز الذهبي الصيغ لتحقيق ذلك الإحتراق باسم الإسلام نفسه، حتى في كثير من الحالات التي صهر الأمر فيها مخالفاً للإسلام أو مناهضاً له. وهنا، لايسعنا أنقول، كما يفعل جمع من الباحثين في الإسلاميات ومن الفقهاء وغيرهم، بأن النص المذكور تبخر وبُذد وفقد وحدته جرّاء ذلك، بقدر ما نراه مُكتسباً اتفاقاً ونضائات جديدة من التشخيص الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي والإثني؛ متحولاً - بذلك - إلى إيديولوجيا شمولية، لديها القدرة على التكيف البيئوي والوظيفي أو الوظيفي على الألف، مع المواقف والتحولات المختلفة بنيوياً ووظيفياً.

ويلاحظ أنه في أحوال التكفير والتبذيع، يُسحاً إلى مثل الحديث النبوي الشهير (موضوعاً كان أم صحيحاً) عن «أن الله يُظهر على رأس كل قرن من يعيد إلى مدير لقاءه ويحارب البدع والمبتدعة» ولعل من حديث التالي يدعم تلك الفكرة القائمة على الاعتقاد بـ «السقوف لم يجعي المطرد» والمرافق من ثم بـ «مخاربة بدع»: «يكون في آخر الزمان عباد جهال وعلماء فساق»<sup>(1)</sup>.. ذلك لأن المبتدعين يرون أو يقرؤون في ذلك تدليلاً على أن هـالك دائماً من ينحرف عن الإسلام ويخرج عليه ويحارب ضده باسمه، حتى تشاء الإرادة الإلهية أن يوجد من يقف ضده وينتصر عليه، لتتبدأ دورة جديدة من الانحراف والخروج والحرب ضده، وهكذا دواليك (ولنتذكر، هنا، الحديث الحمدي الآخر حول - خير القرون!).

إذاً، ليس من مسوغ شرعي - بحسب ذلك - للتحدث عن «تعددية تأويلية» تقود إلى الإقرار بـ «كل الاجتهادات التأويلية» وإلى ترك الحكم عليها لـ «الله». ولكن، في سياق ذلك ومن وراء ظهوره، كانت فكرة داهية تفصح عن نفسها

(1) - حياء علوم الدين للغزالي - الجزء الأول، مكتبة التجارية الكبرى بمصر (وبذيله كتاب، المُفهي عن حمل لأسعار بالأسعار للعراقي) ص 59، انظر كذلك كريم عرفور - لعقل في الإسلام، مكتبة صناد 946، بيروت، ص 40، حيث يورد نص الحديث السابق، حديث «محمد بن نوي»، ويقدم شرحاً له.

وتعني بصيغة التأكيد الضمني على ضرورة امتلاك الأدوات المعرفية لاكتشاف «الأعيب» تلك الاجتهادات، أي لامتلاك «سير» التأويل وممارسته ضده.

هذا ما فعله كثير من الفقهاء، ومنهم ابن حنبل في «الرد على الزنادقة والجهمية».

فهو ينطلق من أن «هؤلاء» في موقفهم من القرآن قد «تأولوه على غير تأويله» (1)؛

مما يضعنا أمام الإشكالية الثانية: إن «التأويل» قد مورس تطبيقاً حتى من قبل أولئك الذين رفضوه نظراً، على نحو مفصّل عنه، بقول ذلك ونحن نشير إلى أن التأويل، المعني هنا، هو ذلك المحترق من «تفسير»؛ مما يفضي إلى أن الخيارات الاستراتيجية المستخدمة معرفياً وايدولوجياً في تمثّل نص القرآن تجسّد وجهاً من أوجه التأويل إياه. وأخيراً، قد تكون في المعصى القرآني التالي دلالة بليغة على الإقرار بـ «التأويل»، كائناً ما كان المدخل إليه، وهو أن آية التأويل الشهيرة تتروح بأب الله - في كل الأحوال والأوقات - يعلم تأويل القرآن، وخصوصاً ما جاء فيه متشابهاً.

والآن، ألم يشكل ذلك تحدياً إلهياً للمسلم، ولكن كذلك تحريضاً له وتحفيزاً لتعرف على «المتشابه» بهدف تحاشيه، ومن ثم لممارسة غلط ما من التأويل الذي يسعفه في ذلك (2)؟

ولعله من المهم - في هذا المعقد الأخير من المسألة - أن نشير إلى غلط راهن

---

(1) - انظر الكتاب المذكور - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 28. ويكتب ابن حنبل في الكتاب إياه، مصححاً نفسه بتأويل «استراتيجية تأويلية» أخرى (ص 64): «بيان ما أكرت جهمية من (أن) يكون الله كلم موسى. فقلنا: لم أكرم ذلك؟ قالوا: إن الله لم يتكلم، ولا يتكلم، بما كُنَّ شيئاً فعبر عن الله، وخلق صوت فأسمع، ورعوا أن الكلام لا يكون إلا من حوت ولسان. وشعنين، فقلنا: هل يجوز المكون أو غير الله أن يقول: (يا موسى إني أنا ربك)».

(2) - انظر مع المقارنة: J.Fueck - A.Kultur und. Islam im Mittelalter - Ebenda, a.a.O.S.178 179.

تأويل «الوحي» عامة، ومن ضمنه الوحي الإسلامي. والملفت في هذا التأويل أنه يستند إلى مفهوم لاتاريخي لـ «التأسيس - تدشين»، ويضع «الوحي» و «الأساطير التأسيسية» في حقل دلالي واحد

فحسب ذلك، يبرز ذبك فقط عن بوصفهم «حدثين» ما إن يتجسدان، حتى يفقد «حدثيتهما» باتجاه مافوق التاريخ وشمالي بـ «جوهر» مطلق. أما ما يحتفظان به من «تاريخية» و «تشخصية» فيبرز في لواحقيهما وذيوتهما عبر «التاريخ»، وعلى نحو يجعل منهما تعبيراً عن السقوط من ذلك «الجوهر» وتخريفاً له.

هذا الموقف يظهر، راهناً، في دراسات يعلن أصحابها عن ضرورة «تقية الدين والأسطورة» من ظواهر الخرافة والمبالغات، التي لحقت بهما عبر التاريخ. وقد يكون محمد أركون أحد من يعمل على صوغ ذلك الموقف تحت اسم «إسلاميات تطبيقية».

فقد كتب، مكثفاً ذلك بما يلي: لأساطير هي «تفسير تهدف إلى التأسيس الدائري للأمة أو للجماعة، وهي بمثابة الحكايات التدشينية... (و) يتحول كل ذلك فيما بعد إلى لحظة تأسيسية أو تدشينية عظمى تقدر جماعي. وهذا هو الحال فيما يخص المنفى بالنسبة إلى موسى، أو الآلام بالنسبة إلى المسيح أو الهجرة بالنسبة إلى محمد... إن الخرافة والتخريف يعبران عن المبالغات والشطحات والتحولات والاعترافات التأويلية والتمويهات التنكيرية التي تصيب الأساطير التأسيسية...

إن الوحي... يخلق المعنى على الوجود. وهذا المعنى قابل للتعديل... كما وبمكر تأويل هذا المعنى ضمن الميثاق المعقود بين الله والإنسان... ولكننا نعلم أن كل هذه المعصيات (السوسيولوجية والثقافية والاقتصادية) طرفية وعابرة، فلا تسمح لنا بأن نتحدث عن خصوصية معينة للإسلام تميزه عن سواه» (1).

(1) - محمد أركون: من فيصل الفقرة إلى فصل مقدار أين هو الفكر الإسلامي؟ ترجمة حاتم صالح، دار السامي 1992، ص 44، 45، 62، 132.

### الباطن والظاهر وبنية النص القرآني

#### 1.

بعد أن أتينا على ما أتينا عليه، قد يعدو القور ذا مصداقية كبرى بأن النص لقرآني (والحديثي بقدر أكبر) مثل مرتعاً خصاً للإحترافات الطرائقية (ها معي المنهجية). وهذا ما قد يجعلنا نميل إلى الرأي بأنه (أي النص المعني) يمتلك، حقاً، خصوصية من التفرد، يعبر عنها، عدة، بالمصباح اللغوي الفقهي «الإعجاز». ونعسا نشير إلى أن كل نص ذاتي خصوصاً هو، باعتبار ما وبلحظة ما، نص إعجازي. فهو، من حيث ذاتيته، متفرد ودو خصوصية تمنعه من أن يتماثل مع سواه من النصوص؛ محققاً، بذلك، ما يدعوه ها، بعض التحفظ الاصطلاحي، «الأصالة». والأمر هو، هنا، سيات، سواء نظرنا إلى النص المعني على أنه ذو ذاتية لغوية «إلهية» (كما رأى الحذيفة مثلاً)، أم على أنه ذو ذاتية لغوية «محمدية» (كما رأى المعتزلة). إن المسألة، ضمن هذا الاعتبار، تفصح عن نفسها من حيث هي مسألة نص أفصح عن نفسه وموضوع بلغة البشر (العرب)، التي سادت في المرحلة محمدية (وما تزال سائدة)، والتي كان عليها أن تخاطبهم، تلاوة وترتيلاً وسماعاً على مدى ينوف على عشرين عاماً.

فقد كانت المرحلة المكية ذات أهمية حاسمة في تحديد المصائر التاريخية للنص



مقر بي، إذ فيها تمحضت المرحلة لإنتقائه من خطاب الكلبي الإجمالي إلى الخطاب  
 الحزبي التخصيصي، ومن المسوخ إلى النسخ، وذلك عبر عملية مطردة  
 ومتصدة من التوتر بين هذين من كلتا العلاقتين. والحقل الجغرافي والإبي  
 والسوسيولوجي، الذي أبسطت فيه هاتان الأخيرتان، كان يطمح إلى الشمول:  
 فمن العربي إلى الإنساني كافة، ومن ثم، من مكة إلى الكسوف برمتيه (1)،  
 كان الخطاب القرآني المكّي يتموضع اجتماعياً وتاريخياً وثرائياً؛ محققاً بذلك  
 جدلية المقول والذي في طور النقص، الناجز والاحتمالي، المُعلّس جهرةً  
 ودي نزوع الخفي، ومن ثم بين الظاهر والباطن. ولعلنا نصيف إلى ذلك  
 جدلية «الشيطاني والإلهي»، التي أريد لها أن نحسد نزوع اللغة احمديّة  
 السوية إلى العالي عبر التمييز بين «العهدي البشري» و«المعجز الإلهي»،  
 ذلك لتعالّي الذي يظهر هنا ممتصاً صهوة «إلهي اللابشري». فـ «البشري»،  
 الذي ينافح من أجله النبي، كان عليه أن يكتسب هوية «شيطانية»، كي  
 تُحجز عملية التقاطب بينه وبين «الإلهي»، أي من أجل أن تتحقق المشروعة  
 لمصلحة للتدخل الإلهي في «الجزئيات ولكليات جميع»، بحيث تنشأ الرغبة إلى أن  
 يجد يد العون له (أي للبشري) من ههنا، كان على ما بدا أنه «نقاط الضعف»،  
 التي برزت في شخصية النبي في حادثة «لغريته» كما يأتي، أن يرتد إلى  
 «الشيطاني»، الذي من شأنه أن يحول دون تلاقي بين الأقصى والأدنى  
 (الإلهي والبشري):

«قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي.. قال أنا خير منه.. قال  
 فأخرج منها فإني رجيم.. قال رب أنظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من  
 المظرين إلى يوم الوقت المعلوم» (2).

(1) - «و نذر عشيرتلك الاقربين» (سورة الشعراء، 24-25) «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم»  
 (سورة إبراهيم 41)؛ «وما أرسلناك إلا كافة ناس بشير ونذير» (سورة مائدة 28).

(2) - مرقا - سورة ص / 75 - 77، 79 - 81.

إن «إبليس» هذا الذي أطره (أمهه) ربه إلى يوم القيامة كي يؤوب: طاعته، يعلن أمام ربه نفسه أنه لم يفتك عن عواء الناس، ما استطاع أن ذلك سيلاً:

«قال فبعتك لأغوينهم أجمعين» (1).

ومن هنا، كان متوقفاً أن يحاول شيطان (إبليس) إغواء «الأنبياء»، ومنهم محمد نفسه (2).

ذلك لأن «إبليس» جسد في شخصه سيّد «العالم الآخر»، «الإبليسي» - لشيطاني». وقد اكتسب هذه السيادة - وفق سياق القصة - في أعقاب تمرد قسّم به حزن، التي خلقها الله قبل آدم. فهي تمردت على نظام الأشياء، الذي كان مهماً عبر قوة الرب الإله. بيد أن إبليس - وكما أحد أولئك الجحش - أثبت في أثناء ذلك قدرته الفائقة على التمرد المبطن بالهواء وحصافة. ورغم ذلك، أي دعم إلهي له في محاسنته، فإن حقل دعواته وصيحه صيّق عليه مع «نوبة محمد» وقد كان قد أجزى للجن، عامة، أن تتوغل في أي من «السموات السبع» قبل موت يسوع المسيح، فإنها بعد ذلك طردت من السموات ثلاث الأولى. ولكنها، بعد مولد محمد، وجدت نفسها مطرودة من السموات كلها، بحيث ظل حقل وجودها

(1) - القرآن - سورة ص 82.

(2) - يرى المستشرق الألماني فالتر بلتر أن «مشهد سجود ملائكة آدم منحدر من التعليم الملائكي اليهودي متأخر وأنه انتهى إلى أرغسطين ومحمد عبر التعاليم العروسية المانوية»

(W. Beitz: Seltsucht nach dem Paradies. Ebenda n.a.O., S.54-55).

ونعنا نضيف إلى ذلك أن تاريخ المشهد المذكور يعود إلى عقائد شرق الفنديق الأسطورية، خصوصاً في ما بين النهرين ومصر الفرعونية.

ويورد الشهرستاني سبعة أسئلة يصرح بها «بليس»، صمناً وبصيلة احتجاج أو عتاب، على الله، تنص بكيفية «فهم» ما يراه تناقضاً بين خلقه من قبل الله وتوحيده - بعد برفضه السجود أمام «آدم» - ويتضح من سؤال الرابع ما يشير إلى أن إبليساً إذ رفض ذلك، فإنما بسبب من أنه «أول داع لتوحيد الله ولا أقبل بعبودية له وحده» - «لماذا لم أسجد لآدم، سمعني وأخرجني من الجنة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن رنك قبيحاً إلا قولي: لا أسجد إلا لك؟» (الشهرستاني: الملل والنحل - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 17) وسوف يعود إلى ذلك في الجزء الثاني من «مشروع الرؤية الجديدة».

محصوراً فيما تحتها، أي في الحقل الإنساني (1).

ذلك يشير إلى إن إبليساً غداً الخصم المباشر لعبد محمد ونبوته، بحيث إنه كان معرضاً للصدام معه، من حيث يدري ومن حيث لا يدري. إذ لما كان محمد «بشراً» و«نبياً»، فقد كان وارداً حتماً أن يكون هدفاً أساسياً لإغوائه ومحاورة خلط الحق بالباطل أمامه وأمام تابعيه. وهذا ما حدث! لقد حدث أن «ثمّني» محمد البشر أن يهبي الحرب مع قومه «الكفرة» من المكيين. ذلك لأنه كان

«حريصاً على صلاح قومه، محباً مقاربتهم، ويوجد إليه السبيل، قد ذكر أنه تمنى السبيل إلى مقاربتهم... لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تولي قومه عنه، وشق عليه ما يرى من مباعدهم ما جاءهم به من عند الله، تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وكان يسره مع حبه قومه، وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما قد غلظ عليه من أمرهم؛ حتى حدث بذلك نفسه، وتمنه وأحبه، فأنزل الله عز وجل: (وانجهم إذ هوى ما صل صاحبكم وما غوى وما يطق عن الهوى)، فلما انتهت من قوله: (أفأنتم اللات والعزى. ومناة أشالة الأخرى)، ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يحدث به نفسه، ويتمنى أن يأتي به قومه. (تلك الغرائق العلاء. والشفعتهم لزعجى)؛ فلما سمعت ذلك قريش فرحوا» (2).

ويتعاضد مكر إبليس الشيطان ودهاؤه - في رواية أخرى - حين يظل محمد متمسكاً بشخصية «النبوّة»، مُصرّاً عليها، بينما تنفذ إلى شخصيته البشرية نقاط ضعف يلحف عليها إبليس الشيطان ذاك، بغية تمزيق هدفه الخبيث. فلقد أحر القاضي البيضاوي أنه

(1) - انظر مع المقارنة: روم لاندز الاسلام والعرب ترجمتها أبو عسكي، دار العلم للملايين، بيروت 1968، ص 13-14.

(2) - تاريخ الطبري - الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 337 - 338.

« قيل إن هاتين الكلمتين م يتكلم بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم و إنما ارتصد لشيطان سكتة عند قوله الأخرى فقلهما محاكياً بغمته صلى الله عليه وسلم فضنهما النبي صلى الله عليه وسلم كما في شرح المواقف ومن سمعه أنهما من قوله» (١).

وهذا من شأنه الإشارة إلى أن محمداً م يتمكن من الكشف عن ذلك «الهدف الخبيث»، فظل ابليس الشيطان ناشطاً في عمله لشرير: كيف لا، وقد استطاع ان ينهض إلى شخصية «نبي الأنبياء» و«حبيب الله».

إن ذلك الذي يقدمه الطبري في «تاريخه» والخبي في «سيرته الحلبيّة»، يكون طاراً بشك العملية من التقاطب بين لاهي والشيطاني، أي - وهذا الاستنباط الدلالي وارد وهام جداً - بين المؤسسين محروسين من قبل الرب وبين القرشيين محسّدين لإبليس الشيطان. ولعل هذا يتيح لنا ملاحظة أن العملية المذكورة تأخذ في اتسار على نحو يبرز فيه النزوع لتوتر واللاهت بركة الحمدية باتجاه الإلهي؛ مما يسهم في إظهار المعجز إلهياً قبل أن يكون شراً ومن ثم، يغدو من مقتضيات الموقف المفعم بشحنة الأقصي، لأعلى والأدنى، أن تنطوي البنية النصية القرآنية على أفق مفتوح من استخدام الكنايات والرموز والتضمينات والرميزات والإشارات وغيرها، بحيث يتداخل الموضوعات وتتداخل هذه بذاك، صمن إيقاع متعاطف من المحادلات والإتهامات والصراعات بين الهي وحاحدي بيوته.

ولما كان محمد لا يمتلك «بياناً ناجزاً»، فقد كان على الآخرين ألا يستعجوه في جواباته على قضايا عصره أولاً، وألا يتوقعوا أن تكون هذه الإجابات، إذ تأتي، كتاباً مكشوفاً للجميع ثانياً. فهذا الكتاب هو كذلك (أي مكشوف) فقط من يتقرب إلى الله من المؤمنين، أي أولئك الذين تُنقش على جباههم سمات «العلماء».

(١) - إسراء العيون في سيرة الأمن المأمون المعروفة بالسيرة الحبيبة لعلي بن برهان الدين الحلبي (وبهامشها السيرة النبوية والآثار المحمدية لأحمد زبي المشهور بمحال)، جزء الأول 1382هـ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص 353 - 355.

ويتمثل مع هؤلاء في ذلك «أهل الذكر»، ما بين يعرفون (1). عمقاً وعمقاً - لله،  
 فيخشوه (2)، ويتقربوا منه (3)، ويتوكلوا عليه (4)، ويثقون به ورحمته، غير  
 قاصين (5). إن أولئك من شأنهم، هم وحدهم، أن يكتشفوا بعضاً من كل في بيار  
 نابض دافق أبداً:

«قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنجد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي  
 ولو جئنا بمثله مداداً» (6).

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من امتلاك لمخيلة القصوى لإدراك أحد  
 الأدنى من تلك «الكلمات»؛ فهي في عمق والسطح، وفي الأنحاء كلها. وهذا ما  
 جعل جمعاً من الباحثين يرون أن لغة القرآن لغة «شعرية»، وإن كانت هذه اللغة -  
 بمعناه الكلاسيكي المباشر - مؤلفة من وزن وعروض (7)؛ هذا بالإضافة إلى أن  
 شعر - الذي هو ديوان العرب - يمثل، بحسب إس عيسى، مرجعية لمن يرغب في  
 تفحص القرآن، في كثير من معانيه ودلالاته وسماته اللفظية وغيرها (8). وعلى  
 برور هذه السمة في النص القرآني، بقوة، هو ما جعل المستشرق جيب يرى فيه  
 مصدر «الإعجاز القرآني». بيد أن البقاء في حدود هذا «المصدر» لتيسر وجه  
 «الإعجاز» ذاك، يغفل ما أتينا عليه تحت عبارة «البيان غير التاجز»، أو «البيان -

(1) - انظر: القرآن - سورة النحل / 43.

(2) - انظر: القرآن - سورة فاطر / 28.

(3) - انظر: القرآن - سورة آل عمران / 31.

(4) - انظر: القرآن - سورة الأحزاب / 3.

(5) - انظر: القرآن - سورة الزمر / 53.

(6) - القرآن - سورة الكهف / 110.

(7) - انظر في ذلك: جيب - بنية الفكر العربي في الإسلام، معصيات المقدمة سابقاً، ص 91؛ وكذلك مؤلفه: أسرار

نبيوتاني - الشعر الجاهلي، المعصيات المقدمة سابقاً، ص 10-28.

(8) - يقول ابن عباس في هذا الخصوص: «إذا قرأتم شيئاً من كتاب الله فمعرفة ما ضلوه في أشعار العرب؛ فليس

أشعر ديوان العرب. وكان إذا سئل عن شيء من القرآن أسأله فيه شعراً» (ابن وشيخ القيرواني العمدة -

مرء لأول، حققه وعلق على حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1934، ص 17).

الفعل»، الذي يتجلى بتواضع اليبس (لقول) مع الفعل (الممارسة الحمديد، الشخصية) أولاً، ويكون عملية تواضع هذه شنية مفتوحة بكل الأنحاء وبصفة مريحة أو مراحل دائمة الطابع الانتقائي ثانياً (١). فأن تكون «الكلمات الربانية» غير قابلة للنفاد والاستنفاد، فإن ذلك لا يعبر عن احسان الكمي فيها فحسب أو بالدرجة الأولى؛ بل إن الطقة لذاتية توليدية لهذه الكلمات هي التي تتأني على اسعاد والاستعداد باحتمالات وفضاءات شعرية مضررة في عملية التنين والتجدد وبصيقة، بنيوياً ووطيفياً، بالفعل لاجتماعي الشخص (٢).

وقد أفسحت تلك الوصية الخصوصية (الاعجازية بالمعنى المتوه به) (٣) مجالاً كبيراً لمزيد من الاختراقات الطرائقية (المهجية) لنص القرآني (والحديثي)، كما من

(١) - وهذا ما سيقتهم من قبل جموع من المفسرين والفقهاء والمؤلفين عامة، ووصفه بـ «تعدد إلها» (التعدد المتعدد) بـ «الضراء» في قراءة تلك «الكلمات الربانية - الفراسة»، ومن ثم شبه «موقفاً مكره» هؤلاء - خصوصاً في مراحل (ازدهار السياسي والاقتصادي الاجتماعي والثقافي - من الوقوف في وجه خصومهم، سواء طهروا بصفة شنية أو بحرق دينية سياسية).

(٢) - يكتب عبد الصمد بذكير - في سياق ساو له مسألة «لاعجاز قرآني» وغير انتقاده محمود أمين العالم الذي يورد عنه أنه يرجع تلك المسألة إلى طابع لقرآن «متعدد المعنى أو القابل للتأويل، فهو (محال لوجه) كما يقول محسن بيبي طالب» - : إن الإدريسي أوضح «بصلاً» هذا الشخص بـ «مظهر» كبير أن كل كلام ولو كان طبعياً يحترق بـ «موضوعياً لتعدد المصهور والتأويلات، وبسبب لأدب فحسب» أما التفسير الأوفق في نظري لتلك الظاهر، فهي أولاً أنه كتاب استغرق حلقه أكثر من عشرين سنة، وهذا من النادر بالنسبة لأي كتاب، وثانياً وهو الأهم أنه قد احتل عدد بزمائه مع الفعل، مع الحياة، مع مدرسة، ممارسة تعبر الرفع، منظر طار وقادها في نفس الوقت الذي عبر فيه عنها وعكسها. وهذا من خصوصياته ومصدر اعجازه، إذ نادر ما يتيسر لغيره ما يتيسر له من شروط خاصة حقا وسثنائية كذلك» (حول الابداع والهرية القومية - مجلة راحة، ر.ط، عدد 59/58، يوليو/أغسطس 1989، ص 21) إن هذا «التفسير الأوفق»، الذي يقدمه عبد الصمد بذكير لـ «لاعجاز قرآني»، قد لا يخلو من بعض تبسيط. لأنه يعمل للنية الإشكالية والمتفرقة دينياً لنص قرآني، مع الإضافة بأن الرأي المقول عن محمود أمين العالم ربما لم يحسن خصوصية الموقف، لمعنى هنا، لا جرت.

(٣) - نعتني بذلك أننا نشكك - بترجيح حدس - في تصور الذي نشأ في سياق برور «الفكر الاسلامي» وتصوره لاحقاً بعد محمد، والذي يرى أن «الاعجاز» يكس، في أحد أوجهه النكري، في أن محمداً لم يكتب ولم يقرأ، أي في أنه كان «أمياً». وذلك لأن هذا التعبير لأهم - كما أننا عيبه في الجزء السابق من مشروع عبد السيد نشتعل عليه - لا يعني «الذي لا يقرأ ولا يكتب» (شخص، ه فقط، في معجم انغلالي، لفظة - أمي - ص 33) جزء الأول منه؛ وكذلك إلى: الأمي والأيون في قرآن نكريم لأحمد لحوي - ضمن مجلة «الوعي العربي» العدد الخامس والسادس من عام 1976).

شأنها أن رُسِّخت النظر إليه عمثابته سية نصية مفتوحة. ولهذا، لم يكن مستطاع  
 امواقف والمنازع السلفوية الصيغة الأفق أن تتسع للمخصب الملفت، الذي نصوي  
 عليه النص القرآني على الصعيد الجمالي - ناهيك عن الصعيد الذهني الدلالي - .  
 ومن هنا، فإن القول بأن «روعة القرآن وطلاوته كامة فيه لم ينلها أي تغيير، ولكن  
 الناس تغيروا»<sup>(1)</sup>، يطيح بذلك الخصب عبر تحويل النص إلى بنية ناجزة مغلقة،  
 وعاجزة عن أن تستمد من الحياة المتغيرة سفاً جديداً، ومن ثم عن أن تشير فيها  
 حوافز جديدة. وإذا يحدث هذا وذلك، فإنه يكون قد انطلق من أن الجمالي يجسد  
 حدة معضاة قبلياً على نحو ناجز ومن موقع واحد، هو «موضوع الجمالي»، أي  
 القرآن. أما أن يعتبر ذلك الجمالي علاقة متضيفة بين الموضوع والذات<sup>(2)</sup>، أي -  
 هنا - بين النص القرآني وقارئه أو المنصت إليه أو متأمل فيه، فإن هذا يُنظر إليه من  
 قبل أمثال صاحب الشاهد الأخير على أنه أمر يُقصي إلى الإجهار على «قدسة  
 النص وعُلويته الإلهية».

ويعلى صاحب الشاهد المعني ما أتى فيه، قذلاً.

«فالعربي اليوم لا يستطيع أن يسرُّ من سحر القرآن وجهاله ما أدركه العربي  
 الأول، ولا يدرك الآن روعة القرآن إلا خاصة المتخصصين في اللغة العربية، أما  
 العامة فتأثروهم بالقرآن عند سماعه شئ عن البيشة لتي شاع فيها ذكر القرآن،  
 وأحيط فيها بهالة من التقدير العظيم، وليس نشأ عن فهم له»<sup>(3)</sup>.

فمن الملاحظ أن مثل هذا التعليل من شأنه أن يختزل الجمالي إلى واحد من  
 أوجهه الغزيرة والمتشابهة، وهو اللغة المكتوبة وذات الدلالات المباشرة؛ وذلك على  
 حسب «اللغة الزميرية المفعمة بالدلالات المجازية»، التي تشير في المستمع (المنصت)

(1) - عبد المجيد محمود: في علوم القرآن - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 56.

(2) - نظر حول ذلك: الجمالي علاقة - تأليف د كورنر، تنكو، ضمن (الجمالي في تفسيره الماركسي - تأليف

عدد من الباحثين، ترجمة يوسف الخلاق، دمشق 1968، ص 1 - 368).

(3) - عبد المجيد محمود: في علوم القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً.

مواقف منها ما يقود إلى قراءة استقصائية غير مكتوبة للنص المعني؛ وكذلك على حساب الوجه الأخلاقي الحسي والوجه النفسي لعاطفي والآخر الاجتماعي والثقافي الاتني الخ...

ومن ثم، فنحن حين نأخذ بمفهوم «الروعة أو الإعجاز القرآني» على النحو المذكور، فإننا نكون قد صادفنا على احتمالات نشوء «قراءات» للنص القرآني (والحديثي) من النمط غير المكتوب وغير المفقّه وغير العالم، الذي ينشأ - عادةً وإجمالاً - ضمن أوساط شعبية مبعدة عن وسائل الثقافة العالمية وأقنيتها، وكذلك أحياناً ضمن أوساط من المعارضة السياسية والأيديولوجية الخفية أو المغيبة والمقصية. وبعنا نشير إلى أن الأمر إذ يسير على هذا المنوال، فإن جهد الساحت في التاريخ الإسلامي، عموماً، يعقل ما قد يكون هدماً ورمياً حاسماً على صعيد هذا التاريخ، وهو «الاسلام الشعبي» بمختلف حقوله ونسوباته وآفاقه؛ مؤثراً على ذلك كونه النوع في «وعي الوعي - الثقافة العامة»، ومُصيحباً بـ «الوعي المباشر» في تلك الحقول والتلونات والآفاق. وأخيراً، يمسك الفؤاد بأن النظر إلى «حيوية النص القرآني أو إعجازه»، على حدة تعبير بفقهاء ومفسرين، في ضوء ذلك الموقف اللغوي النخبوي الذاتي (الذي يشتق أسباب السنة النصية منها ذاتها فحسب) من أن يقف في وجه هذه الحيوية، مع الإضافة اللازمة وهي أننا، هنا، لا ننصر إلى الموقف من منطق تقويمي معياري، وإنما نأخذ من موقع بنيوي ثقافي بالاعتبار الانتروبولوجي والانتوغرافي.

ويندرج في هذا الحقل من «حيوية النص القرآني أو إعجازه» ما درج المحققون المسلمون على تحديده بـ «الأحاديث الموضوعية». فهذه الأخيرة إذ تُخضع لموضع بحث تاريخي معمق، فإنها تقدم دلالة عميقة على أهمية الألفية النصية، التي أفصحت عن نفسها عبرها تلك «الحيوية القرآنية». لقد كان على الفئات والمجموعات والطبقات الاجتماعية والشعوب والإثنيات المتعددة، التي دحست الإسلام طوعاً أو أرغمت على ذلك، أن تتكيف مع معضات الواقع الجديد. وكان



من خصوصيات عملية التكيف هذه أن نحى إلى «وضع» أحاديث على لسان النبي محمد من شأنها أن تستجيب لاحتياجات أولئك، على نحو أو آخر. حدث ذلك حينما كان المغنيون يفتقدون ما يرومون في لأحاديث، التي قيل إنها «صحيحة».

وما يهمنا من ذلك يتمش في أن «الأحاديث الموضوعة» باطراد أضافت، باطراد ملازم، أخطاءً ثقافية واعتقادية جديدة إلى الأخطاء المعصم عنها في «الأحاديث الصحيحة»؛ موسعة - بذلك - وحفية - دائرة الحوار والتعريف والخصومة والتهادن والصراع تحت ظل صرح كبير مشترك ومفروح بلا شطآن، هو لإسلام. أما الحصيلة الكبرى، التي أفادت منها أرهاط متعاظمة من الفقهاء وكلاميين وغيرهم، فقد كمنحت في أنهم رأوا في اطراد اتساع وتعظيم الأخطاء ثقافية والاعتقادية المستظلة بظل الإسلام عمودياً (اجتماعياً) وأفقياً (تاريخياً)، تدليلاً على الصحة المطلقة لتصور «الإعجاز القرآني»، من حيث هو تعبير عن استحابة النص القرآني لاحتياجات الناس، كفة، . وحيث تم ذلك، فقد غُضَّ سطر عن مسألة «صحة» الأحاديث «الموضوعة»، يركر على أنها ذات دلالة على ذلك التصور

ذلك، إذاً، أمر مثل واحدة من أكثر بحصات طرافة وحساسية، على صعيد احتراق (تطويع) النص القرآني: لقد كان على ما تواضع عليه المفقّهون تحت عبادة «اعجز القرآن» أن يكتسب صيغاً عزيزة ومتنوعة، ليست الصيغة اللغوية، لا واحدة منها؛ هذا أولاً. وثانياً، لم يكن نكت بصيغ أن تنشأ وتبرز متجاوزة أو متتالية فحسب، أو متداخلة متفاعلة فحسب، وإنما نلاحظ، كذلك، أن هذا كله حدث وفق مقتضيات الوضعيات الاجتماعية المشخصة للمجموعات والجماعات الاجتماعية المتعددة، بكل ما تطوي عليه من أوجه وحقول وعلاقات، من ضمنها تلك التي أهملت أو هُملت أو عُيبت من قبل حلق الفقهاء ومعظم من أرخ للمجتمع العربي الإسلامي المعني. ومن هنا، كانت الأهمية الملفتة لمحاولة تيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النظر في الكلام (النص) لقرآني على أنه «مخلوق»؛ ذلك

لأن مثل هذا النظر يتيح للمباحث والفقيه والمؤمن العادي، جميعاً وكل من موقعه وفي  
صوء إملأ أنه الإجتماعية والاقتصادية والثقافة وغيرها، أن يتصرفوا بالكلام المذكور  
كثابته نية تاريخية مفتوحة تخضع لاتجاهات لتعير وتبدل، التي تضراً على نيت  
لوضعيات الاجتماعية المشخصة (١).

---

(١) حضر مع المقارنة: محمد سعيد العثماني - محمد بن عقر لاسلامي، المعطيات المقدمة سابقاً

## 2.

أما الآن وفي سياق وضوء ما أتينا عليه من تنوع في أوجه العلاقة بين النص لقرآني والواقع المشخص، فإننا نواجه اختراقاً آخر للنص المعني بطوى على ما قد يكون ذا طرافة كبرى. وقد تمثل ذلك الاختراق - وهو ما يكون سمة رابعة منه في حقل النص القرآني - في الإفصاح عن «ثنائية» بين «الظاهر» و«الباطن» تشي غالباً بطابعها التضائفي (الجدلي)، أي عسى نحو يبدو فيه الظاهر باطناً والباطن ظاهراً.

ومن الهام ملاحظة أن هذه لسمة قرآنية لا تتمثل في بنية قرآنية صامتة فحسب، وإنما تبرر - أيضاً - تمثنها بنية تدعو إلى النظر إليها وهيها على أنها كذلك. وهنا، يكمن وجه آخر من أوجه استحضار على التعامل مع النص القرآني مماثله مفتوحاً أولاً، ومرتجاً بالاحتمالات والآفاق الفهمية التأويلية ثانياً.

إن النص القرآني يدعو «أهل الذكر والتزيتل» إلى إمكان النظر العميق فيه من الموقع المذكور، بحيث يتسنى لهم استوغل في «أعماقه» عبر «سطوحه» وبعيداً عنها، وفي بواطنه عبر ظواهره وتعزل عن مكرهه، بل وفي «مركزه» عبر «تخومه». وبما يمت حقاً هو أن الدعوة القرآنية المعنية تكاد تصح عن طابع شمولي، بحيث إنها تنسحب على الكون برمته، مخترقةً إياه في تجلياته الوجودية كلها، بما في ذلك الوجود الإلهي؛ مع الإضافة التالية الحاسمة، وهي أن طرفي هذه الثنائية ليسا محددين ومقررین مسبقاً على نحو مباشر أو ضمني، بحيث إن الفقيه أو الباحث أو المسبب عامة لا يعلم «ما يعلمه إلا الله»؛ موقع لظاهر من الباطن وموقع هذا من ذاك، وأين مكمن الخط الأحمر الذي يمكن تمسكه بين القطبين. وهذا من شأنه الإشارة إلى أن ثنائية الدال والمدلول لا يمكن ضبطها ووضع بيد عليها عيناً. بل لعل أحاديث يصح، في هذا السياق، عن تداحل مؤحي بين مرئي اثنائية المعنية على نحو مذكور مفتوحاً. وهذا، بالضبط، ما ولد حركة دؤوبه ومصرده من الاختراق للنص الديني

يهدف تقصي الباطن (الجوهري) فيه وتمييزه عن الظاهري (الثانوي).

ولقد أدى ذلك - كما هو الأمر في الأحوال الأخرى من اختراق لسر المدكور - إلى إنتاج عملية تبيين بصي مصرده تمثلت في الفكر الصوفي، الذي هو أحد 'نساق الفكر الإسلامي عموماً؛ مع إيضاح أن هذه العملية كانت محكومة (مشروطة) بالقانونيات الناضجة للوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي كُنت وراءها وضبطت آفاقها وحدودها بعامة

وليس بوسعنا، هنا، أن ننظر إلى تلك الثنائية بين الظاهر والباطن على أنها - في اصطوف القرآني المباشر - ذات صانع جدي ينصر إلى الظاهر، بمقتضى جدليته، باطناً وإلى هذا ظهراً. إن النص القرآني والحدِيثي ذاته لم يعلن ذلك بلغة تقريرية وتشخيصية مباشرة. ولكن عدم تحديده لما هو ظاهر وما هو باطن غير المسائل والمشكلات المحددة المشخصة التي أتى عليها، جعل من السهولة والمرونة ممكن أن تُحترق هذه الأولى من مواقع ومطلقات متعددة متباينة، ومتصارعة في أحوال كثيرة. لقد قال النص المعني، إنه قائم على الباطن والظاهر، على باطن وظاهر، وترك المسألة تستكمل نفسها، باسترسال عبر بوضعية الاجتماعية المشخصة لم تعرض هذا النص، هذه البوضعية التي ضطت وحددت اصطلاحات الإيديولوجية هؤلاء وأدواتهم المعرفية والمنهجية. بما في ذلك أنماط تعاملهم مع الأقولات الإسلامية المنهجية، ومنها لتفسير وتأويل والاجتهاد، على نحو خاص.

إن النص المذكور يقدم أمثلة بأبعاد ذات ميول واحتمالات وجودية شامة، تتيح لنا التوصل إلى واحدة من النتائج الكبرى على هذا الصعيد؛ تلك هي أن الكون برمته قائم على ثنائية الظاهر والباطن. فنحن نقرأ ما يلي في القرآن:

«هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» (1) ؛ «إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون» (2) .

(1) - القرآن - سورة الحديد / 13.

(2) - القرآن - سورة الأنبياء / 110.

فإذا كان الله نفسه هو، تعبيره القرآني، «أول والآخر والظاهر والباطن، فإن القرآن، الذي هو «كتابه»، لابد أن يكون مندرجاً في «الثنائية». فهو ينظر إلى الأشياء على أن لها بواطن تعبر عن حقائقها الدقيقة، وعلى أن لها ظواهر تعبر عن تجلياتها الخارجية الخادعة أو التي تفتقد العمق في مصداقيتها:

«فضرب بينهم بسور له بابٌ باطنه فيه رحمة وظاهره من فُتله العذاب» (1).

ويمكن القول بأننا إذا وضعنا هذا الفهم للمسألة في سياقه «البوي الحمدي»، فإنه سيغدو أكثر وضوحاً وتشخيصاً. ذلك لأن محمداً هو «رسول الله»، يبلغ «رسائله» إلى الناس كافة، ممثلة بالص قرآني كاملاً. فالغزالي يورد الحديث لحمدي التالي، الذي تتضح فيه تلك الثنائية دون لبس:

«ان للقرآن ظاهراً وباطناً وحاداً ومطلعاً» (2).

ويشرح الغزالي هذا الحديث قائلاً: «والحمد على الظاهر الظان أنه ليس وراءه مرقى يرتقى إليه، كيف يتصور أن تكشف به الأسرار...، كيف يتصور أن يصلح على سر قوله تعالى: (لن تراني)...» (3).

وبعد أن يقرر الرسول محمد ذلك التراتبي في سطر القرآن، يلجأ إلى تحديد الموقف النبوي من ذلك بالنسبة إلى امكانية توجيه القرآنين المذكورين أو واحد منهما، فيقول - بنقل عن الشهرستاني -: «أنا حكم «بظاهر»، والله يتولى السرائر» (4).

ولما كان «العلم الإلهي» أمراً خاصاً بالله وحده، كما يأتي في القرآن:

«ولا يحيطون بشيء من علمه» (5)، فقد عدا مفهوماً أن يكون «الباطن» في

(1) - القرآن - سورة الحديد / 13.

(2) - كتاب الأربعين في أصول الدين لأبي حامد الغزالي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 27.

(3) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(4) - الشهرستاني: الملل والنحل - المعطيات المقدمة سابقاً ص 86.

(5) - القرآن - سورة البقرة / 255.

حورة «العلم الإلهي»، وأن يكون «مظاهر» في سورة «العلم النبوي». ولعل شأناً يستحق الإهتمام على هذا الصعيد، يقوم على أن اتجاهها آخر يظهر على مستوى العلاقة بين النبي من طرف وبين القرآن بصفه ومظهراً من طرف آخر. فهذا يظهر محمد بكتابته المفضل على الناس والأنبياء أجمعين في أنه جمع له بين الحكمين معاً، الظاهر والباطن (1). وسواءً كان هذا الحديث المتصل بالمسألة المعنية صحيحاً وكان الحديث السابق موضوعاً، أم كان هذا صحيحاً وكان ذلك موضوعاً، فالأمر واحد بالنسبة إلى مشكلنا، الآن. نعلم بذلك أنه لن يعبر في هذه الأخيرة شيء، حين يكون محمد جامعاً لكلا الحكمين معاً أو يكون جامعاً لواحد منهما؛ فالسؤال التالي يظل قائماً: إذا كان الله وحده هو بعالم بالظاهر والباطن، أو إذا كان سبي يشاركه في العلم بهذين معاً أو بالعلم بواحد منهما وهو الظاهر (بغض النظر عن الإمام الشيعي المعصوم)، فما الذي ينبغي للمؤمن المسلم، سواءً أكان عديداً أم فقيهاً؟

هنا، بدأت المسألة الجديدة تبيّن عن ولادتها، لتثير من المشكلات والخصومات والصراعات بين جموع متكثرة من لفقهاء، خصوصاً، ما جعل حيزاً كبيراً من التاريخ السياسي والأيديولوجي الإسلامي يختص بذلك. فأن يكون الله سيد الموقف حيال «كتابه» وأن يكون «نبيه» مشاركاً له في ذلك أو في بعضه، جعل الموقف من هذا الكتاب (القرآن) ومن تفسيره «السوي» جدّاً إشكالي: أيس موقع «الحقيقة» من «ظاهرها» على صعيد النص القرآني الحديثي، ومن هو المحور في صرح هذا السؤال دون الإنزلاق في التحدّيف والتحريف أولاً، ومن هو - من ثم - من يزعم القدرة على الإمساك بالإجابة «الحقيقية» ثانياً؟ لقد أخذ النص الديني - القرآني الحديثي - يحول إلى دريئة في أيدي جميع لئدي تسويغهم لأرائهم واجتهاداتهم وانتماءاتهم السياسية والاجتماعية والإثنية وغيرها. فاحتلاط الأوراق

(1) - نصر - محمد رضا - محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار مكتب العلمية، بيروت 1975، ص 385

وتعد دينها الاحتمالية ، مرة أخرى ، مكن أولئك من الدفاع عن وصيائهم الاجتماعية المشخصة بسلاح له من الحدود بقدر ما يصنعه منه ممتشقوه.

ولعل حالتين اثنتين تبرز ، هنا ، بخصوصية مركزة . فعلى صعيد حالة الأولى ، نلاحظ أن مادعوباه، في موضع سابق به «الاسلام الرسمي السلصوي» و «الاسلام النظري» و «الاسلام الشعبي» ، اكتسب كثيراً من خصائصه الذاتية من موقعه في هذه المسألة إياها ، مسألة الظاهر والباطن . فغالباً ما كان يمثلون تلك المستويات من الإسلام يمارسون مواقفهم التفسيرية والتأويلية والاجتهادية حين النص الديني في ضوء التمييز : سبياً أو إيجاباً وبرعي هادف أو دونه ، بين الظاهر منه والباطن . وكان على هذا النص أن ينصاع لهم وأن يحمل من الأوجه أو يحمله منها ما تقتضيه وضعياتهم ؛ مما أسهم في سورة وبتطوير نسق ذهني يقوم على استخدام مفاهيم تنطوي، في بنيتها، على احتمالات كثيرة لا يمكن صبطها، بهائياً أو بمعنى واحد، ذاتياً لغوياً، من أمثال مفهوم «المرمر» و «اللغز» و «الإيماء» و «الساطر» و «اللذني» و «الحهر» و «الكتمان لله» و «الحجاب» و «الجواني» و «البراني».

وبطبيعة الحال، ففي ظل مثل تلك المفاهيم، كان بوسع المرء أن يخترق أعقد نص وأبسطه، بحيث تبدو التبعة وكأنها معيقة على مسؤولية النص ذاته، أو بالأحرى بحال التبعة، وهماً، إلى مسؤولية النص المذكور؛ وهي، في واقع الحال، مسؤولية الوضعية الاجتماعية المشخصة لكمة وراء ذلك وأمامه ومن طرفه. كما أنها - ثانياً وفي سياق ذلك - مسؤولية النص المعني. أما تكفير أو تبديع هذا الموقف أو ذلك فقد استمد مسرغه وقوته، في هذه الحال، من السلطة المادية السياسية المهيمنة والمثلة - في هذه الحال - بالإسلام الرسمي، أو من قوة الجمهور النافذة - في معظم الأحوال - والتي يستند إليها لفيف كبير من الفقهاء. بيد أنه، على صعيد المنظرين غير المنحرفين مباشرة في صفوف الفقهاء، مثل «علماء الكلام» و «الفلاسفة»، فقد كان الأمر يجد حسمه - في الحالات النموذجية - وفق موارد القوى بين الفريقين السابقين.

أما الحالة الأخرى فقد عرت عن نفسها في أن الفقهاء، الذين رفضوا مسألة «ظاهر والباطن»، من أساسها وبقاعدة فقهية محددة، لم يكونوا - في أحول كثيرة - إلا في الموقع الأضعف. فهولاء مشرو واحداً من فرقاء متعددين وقصوا، عموم ونسوغات مختلفة ومتنوعة، ضاههم (أي ضد الفقهاء المذكورين).

ولعل أحمد بن حنبل واحد من أهم الشخصيات التي كرسَتْ هذا الموقف ودافعت عنه، وإن كان ذلك قد اتخذ في البروز في حياة النبي نفسه، كما أظهرنا في موضع سابق من هذه المقدمة:

«فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي، لأصفهاني وجماعة من أئمة السلف فحجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان. وسلكوا طريق السلامة وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين: أحدهما: المنع الوارد في التزويل في قوله تعالى: (فأما الذين في قلوبهم زيغ...) فتحس نحترز عن الزيع واشتاي: إن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز.

فربما أولنا الآية على غير مراد الدري بعدى فوقعت في الزيغ، بل نقول كما قد الراسخون في العلم (كل من عند ربنا) أما صدهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه ان الله تعالى. ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائع الإيمان وأركانه» (١).

فالإيمان بالظاهر، والتصديق بالباطن، وركلُ العلم بذلك إلى الله، إن هباءً مجتمعاً، يحد حنه - بحسب الأفق الحنبي - في التأكيد على أن «الكل من عند ربنا» (وهو تأكيد يقيني بالإتفاق)، وعلى أن التأويل، من ثم «أمر مظنون بالاتفاق». وإذا، ليس هنالك، إلا من قيل الوهم والظن، مسألة معرفية تتعلق بباطن النص

(١) - لشهروستايي: المجلد والتحليل - المعطيات - مقدمة سابقة، ص 114. أنصر في ذلك أيضاً: كتاب (الرد على الردادقة والجهمية) للإمام أحمد بن حنبل - المعطيات لمقدمة سابقة، ص 6.



الديني وبظاهرة. أمّا ما يوحى بأنه يحتمل إجابتين أو أكثر أو يدعو إلى التساؤل، فيسبى شطيه، أساساً، من الموقف. لأن مثل ذلك يقود إلى «غير الله» (1). يد إن «من تعلم علماً لغير الله أو أراد به غير الله فيستور مقعده من النار» (2).

والحق، إن مسألة «الظاهر - والباطن» لم تستببط، عند جمع من المفسرين والمؤولين والفقهاء وأصحاب المذاهب، مثل الشيعة والصوفية، من البحث في النص القرآني - الحديثي والتمعن فيه فحسب؛ بل لنا نلاحظ أن هذه المسألة، مشبه في ذلك مثل مسألة «التأويل»، تجد إشارات وأحياناً تأكيدات ضمنية تحت على ضرورة أخذها بعين الاعتبار، من حيث هي، لدى البحث أو التمعن في النص المذكور (وقد أثينا على إثبات آية قرآنية وحديث بوي يتضمنان ذلك). ونرى، في هذا السياق، أن «آية التأويل» الشهيرة، التي وردناها في موضع سابق، تندرج في هذا الحقل، حين تُؤوّل على نحو من شأنه هي إمكانية «تأويل الكتاب» من قبل «لعلماء»:

«فأما الدين في قلوبهم ريغ فيتعنون ما تشبهه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله» (3).

وبهذا، يتساوى «العلماء» و«نعامة» في أنهم جميعاً غير مخولين في «تأويل الكتاب»، وفي أنهم - من ثم - أمام خيار واحد وحيد، هو إعلان «الإيمان»، دوماً النصائح لوسوسة الشيطان» ودعوته لهم للتمرد وشرح الأسئلة المجدفة!

إن فهماً «حقيقياً» لـ «حقيقة الكتاب» أمر يقع خارج دائرة الفهم البشري؛

(1) - ينظر لنا أبو بكر الآجري في رسائله حول (أحلال العلماء - المعصيات المقدمة سابقاً، ص 118-119) نصاً يظهر نمط التفكير، الذي يهيم في الفقه الحنبي: «... قال سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل رحمه الله يقول: مرجع الخ عليه في تعقيد المسائل... ما تقول في صائم أحسن فقال الرجل: لا أدري فقال أبو عبد الله: ترك ما تنفع به وتساءل عن صلين رجلين؟».

(2) - حديث نوي ضمن: المرجع السابق نفسه مع المعصيات المذكورة - ص 92.

(3) - قد ورد، لإضافة إلى ذلك، الشواهد القرآنية التالية: «أولا يعلم ما يُسررون وما يعلنون - سورة البقرة آية 77: «هو الله الذي لا إله إلا هو صامع العيب ولشهادة - سورة الحشر، آية 22».

مما يجعلنا - وفق ذلك - نكل أمر - إلى « الله صاحب الحقيقة »، فنأخذ ما نفهمه من « ظواهر » الأمور، وندع ما يستعصي عينا من « بواطنها ». ولكن - في هذه الحار - من هو المخول بتحديد هذا الباطن وذلك الظاهر، وتحديد الخط اسمى بينهما، وإقراره؟ هذا السؤال، الذي أتينا على م يقرب منه، وإن اتفق عيه، صمناً، معظم الفرقاء من المحدثين والفقهاء والكلاميين (بالتطبع إذا لم يتخرج بعضهم عن طرجه في صيغته المباشرة والمفصح عنها)، فإن لاجابة عنه انشطرت عمقاً وسطحاً وعلى نحو متسارع ومطرد مع الانشطار باتجاه الفئات والطبقات الاجتماعية والتكونات السياسية والمجموعات الفكرية وغيرها واستقطابها، بدرجة أو باخرى، ضمن مصالحها وتوجهاتها الفكرية والمادية.

وستطيع أن نشي، في إطار ذلك، أي في إطار قراءة النص الديني المعني ومن موقع التساؤل حول مسألة الصاهر والباطن، نسقين ذهنيين كبيرين أحده في المعارض وربما كذلك في التقاصب، في بادئ الأمر على نحو ساذج حذر، وبعدئذ بصور مكشوفة مصرح بها ومدفع عنها، معبرين، بذلك، عن نمو ملحوظ في الحصار الايديولوجي والمعرفي - بمعنى ما - كلا فريقين سياسيين الأساسيين، السلسلة والمعارضة. ولم يكن الجمهور الواسع دائماً في صفوف المعارضة، التي ظهرت بصيغ متعددة، منها السياسية والاقتصادية والثقافية (الانثروبولوجية) والمسلحة والاثية خ...، بل كانت تخرقه كذلك الايديولوجيا السلطوية القائمة؛ علماً بأن هذه الأخيرة لم تكن، في كل الأحوال، مهيمّة هيمنة السلطة السياسية العليا.

وقد نشير إلى أن ذينك النسقين اكتسبا أشكالاً وتلونات فيها الكثير من الطرافة والخصوصية والتنوع، مما يجعل ابحت فيهم عملية ليست سهلة ولا ذات بعد واحد. لنقرأ لدى أبي البقاء بعضاً من مظاهر هذا الموقف، الذي يقدمه عبر بعض ممثليه على النحو التلخيصي الذي صبطهم به:

« وكلام الصوفية في القرآن ليس بتفسير. وفي (عقائد النسفي): النصوص على صواهرها والعنود عنها إلى معانٍ يدعيها أهل اساطن إحاد. وفي معنى اظهر

ولطرس وحوه أشبهها بالصواب ما قاه أبو عبد، وهو أن القصص التي قصها الله  
عن الأمم الماضية وما عاقبهم به طاهرها لإخبار بهلاك الأولين، إنما هو حديث  
حدث به عن قوم، وباطنها وعظ الآخرين... وفي تفسير أبي حيان: كتاب الله جاء  
بسمان عربي مبين لا رمز فيه ولا لغز ولا باص ولا إيماء بشيء مما يتحمله الفلاسفة  
وأهل الطبائع. إلى آخر ما قال (كما في «الإتقان»).

وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك  
فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين  
الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان» (1).

إن ما نتبينه من النص السابق يفصع عن ثلاثة مستويات للنظر إلى مسألة  
«نظائر والباطن» في النص الديني (القرآني - الحديثي): واحد يُدين القائلين بها  
بالإحاد؛ وآخر يجعل منها أمراً مقولاً بحدود لا يحور اختراقها؛ وذلك بسبب من  
أن المسألة لا تتصل برمز أو لغز أو باطل أو إيماء، وذلك يدافع عنها محاولاً تخفيف  
وطأتها يجعلها تتطابق مع الظواهر المرادة. بيد أنه في هذه المستويات الثلاثة، جميعاً،  
يظل الحديث وارداً عن النسقين الأساسيين، بلدين أعلنّا عن حضورهما على صعيد  
المسألة المعينة. وإذا كان الأمر المتصل بتلك الصيغة «اللقائية» قد بدا محايداً كثيراً أو  
قبلاً وعلى جانب من التنوع المحتمل، فإنه يظهر لدى عبد الرحمن بن الجوزي  
بصيغة واحدة قطعية، تنجم عنها إدانة قصعية، أيضاً. هذا يحدث بالرغم من أن ابن  
الجوزي يرى في «الباطنية» ظاهرة مركبة تبرز بعدة أسماء (هي عنده ثمانية)، ثم  
جميعها «بدعة» مضادة للإسلام (2).

وقد صنف ابن الجوزي في حقل «الباطنية» اتجاهات دينية وفلسفية وسياسية،  
بعد أن حدد المصطلح المعني بها على النحو التالي:

(1) - أبو الققاء: الكلبيات - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 16-17.  
(2) - طر ذلك في: أبو العرج عبد الرحمن بن جوري القرشي العدادي تليس ايليس، حقه وخرج أحاديثه  
حيث الدين علي، بيروت، دار الوعي العربي، دون تاريخ، ص 111-121.

«سموا بذلك لأنهم يدعون أن لطواهر القسرات و لأحاديث بواطن تجري من لطواهر مجرى اللب من القشر، وأنها صور ته توهم الجهال صوراً جلية، وهي على لعقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية، وأن من تقاعد عقله من العوص على خفاء والأمرار والبواطن والأعوار وقع بظواهرها كان تحت الأعلال التي هي تكيفت الشرع. ومن ارتقى إلى علم باطن الخط عنه التكليف. قالوا: وهم مردون بقوله تعالى (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم - الأعراف: 157) - ومرادهم أن يزعموا من لعقائد موجب لطواهر ليقدرُوا بالتحكم بدعوى الباطن عن ابطال الشرع» (١). ثم يعدد ابن الجوزي، في النص نفسه، ما يدخله من الفرق في الباطنية. فهي عنده التالية: الاسماعيلية، والسنية، والساكية، والمخمرة، والقرمطة، والخرمية، والتعزية. وقد نستطيع أن نرى، في ثابا حديثه عن هذه الفرق، اتجاهها للنظر إلى الفلسفة - أو التفكير اللاذبي عموماً - على أنها أحد أساق فكر أولئك أو تلوين من تلويانه.

وهذا، بدوره، يشير إلى أن كل ما يخرج عن حدود النص المباشر، ويتعد عن الأداة النقلية (الشرعية)، فاسد مهيب، ويسغي - من ثم - رفضه وتبديعه، حتى لو جرى التوصل إليه بطريق يُعلن فيه انتهاءه عن لاسلام. وبذلك، ينهي ابن الجوزي من يرى أنهم خصومه بإعلان أنهم «محدثون» على الله والنبي والكتاب؛ ذلك لأنه ينطلق من أن هنالك رؤية واحدة وحيدة لنص المعنى (٢)، هي - برأيه - تلك التي تقع بين الباطنية والظاهرية. وهو، بهذا، يفعل ما يفعله آخرون: هنالك طرفان لمسألة، واحد ينحو نحو الضلال ممثلاً بـ يهدفه من القراءات، وآخر ينحو نحو الحق ممثلاً بقراءته الخاصة.

(١) - مرجع السابق نفسه مع التعطيات المذكورة - ص ١١٠.

(٢) - فقد هبى ذلك - ضمن مباحثات ودلالات أخرى ذات خصوصية معينة - أيضاً في أوساط اللاهوت المسيحي لقرن سطي. فـ «هولير» يعلمنا «أن علماء اللاهوت (هولان) إذ يتحدثون عن الإنسان المخالف لرأيهم يبدؤون عموماً بقولهم إنه يخلف على الله» (أنظر: بحث في كتاب هولير - الرسائل الفلسفية، الرسالة الثالثة عشرة حول السيد لول).

ويوضح ابن الجوزي موقفه ذلك عبر نص وردده لابن عقيل، الذي يعلن فيه أن  
الاسلام

«هلك بين طائفتين.. الباطنية والظاهرية. فأما أهل الباطن فإنهم عظموا  
ظواهر الشرع... وأما أهل الظاهر فإنهم أخذوا بكل ما ظهر مما لا بد من تأويله»؛  
ومن ثم، فـ «الحق بين المنزلتين. وهو أن نأخذ بالظاهر ما لم يصرفنا عنه دليل،  
ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من أدلة الشرع»<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا، يصير أمر فهم النص من أمور النص نفسه، دون تدخل من  
خارج؛ مما يعني أنه «يفسر بعضه بعضاً»<sup>(2)</sup> أي دون التفات للقاعدة العقلية  
الشرعية المبره بها آنفاً، وهي أن «الأحكام تتغير بتغير الأزمان». وهنا ثانية، نجد  
أنفسنا أمام الدعوة للنظر إلى النص الاسلامي (والديني عموماً) على أنه يفسر نفسه  
ب نفسه. لكن هذه الدعوة، مثلها مثل غيرها في حقون أخرى أتينا عليها سابقاً، كان  
عيبها أن تبخر حال اصطدامها مع الواقع البشري المتشخص، في حاجاته ومقتضياته  
السياسية والاقتصادية والموسيقوتقافية فلقد صطدمت فكرة «الاكتفاء الذاتي»  
لنص المذكور وما اقترن بها من تسفيه شناعة الظاهر والباطن أو ربما للحدلية  
بينهما، بذلك الواقع في تغيره وتحويه، ومن ثم في صرح اسئلته وتساؤلاته التي يطلق  
فيها من حاجاته ومقتضياته، دون أن يسمع لتلك الفكرة بتحميده و«تسميره» في  
حطة واحدة من لحظاته. وقد لاحظنا أن بعضاً من التعبير الذهني عن ذلك برر،  
خصوصاً، في الصيغ الثلاث الكبرى، الشيعية والصوفية والفلسفية. ومن ههنا  
والظريف، على هذا الصعيد، أن ننقل بعض ما كتبه القاضي عبد الجبار، خصوصاً  
وأن ذلك يتصل بعن يسميهم «باطنية»، أي أولئك الذين يدرج في إطارهم،  
حسب جمع من الكتاب الإسلاميين مثل لإمام العزبي، الصوفية والشيعية.

(1) - ابن الجوزي: تليس انيس - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 118.

(2) - «نظر ثانية الإتقان في علوم القرآن - الجزء الثاني، ص 175.

يقول عبد الجبار: «فقالوا: إن القرآن له ظاهر وباطن، وتنزيل وتأويل .  
فيقال لهم:

إن هذا الباطن الذي تزعمون أنه لواحظ؛ هل يدل الظاهر عليه أو لا يدل؟ .  
فإن قالوا:

إن ظاهر القرآن قد اختلف فيه، فلا يجوز أن لا يكون له باطن، لأن الحق لا يكون في المختلف... فإن قالوا: فقد قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)، فس بذلك على أن علاقة كونه من عند غير الله حصون الاختلاف، وعلاقة كونه من عند الله تعالى زوال الاختلاف، وذلك لا يصح في الظاهر، فلا بد من باطن، هذه حاله»(1)

ونضيف إلى ذلك - وهذا من مفرقات الموقف المدوية - أن تفسير النص سنن، على النحو الذي يدعو إليه بن جوري، ومعه ابن عقيل، يؤدي بهما إلى نقص مربك ومخرج لهما. فهما لابد يطلقان، في موقفهما الأساسي، من المعجمية الشريعية، يقفان - في مانع قوهما - ضد هذه المعجمية، التي تدعو، في واحدة من قراءاتها، إلى المبدأ الفقهي الشريعي الأسف الذكر: تغيير الأحكام بتغير الأركان؛ ومن ثم، تتغير القراءات بتغير الأوضاع. ومع ذلك، فإن ما يؤكد عليه صمم أو ساط فقهاء تنظيرية من أن تفسير بقرآن بالقرآن وبالسنة، ومن أن تفسير السنة بالقرآن وبها، ومن أن تفسير ذلك كله بذلك كله وبالإجماع، يظل - في الإيقاع الأخير والخفي غالباً - منوصاً بتغير الأركان، أي الوضعيات الاجتماعية الشخصية المتعاقبة والمتزامنة والمتداخلة. إذ إن هذه تضبط أخط التناول لتلك النصوص في أكبر قناتين لها، وهما المعرفي ولايديولوجي، وذلك على نحو تقوم العلاقة فيه بين المتناول للنصوص المذكورة وبينها ليس على نحو مباشر وغير متوسط، وإنما عبر تينك القناتين إيهما.

(1) - المغني للقاضي عبد الجبار - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 363 - 365

إن اختراق النص القرآني (والحديثي)، عبر قناتي الظاهر والباطن، كان من لأشكال التي عبر فيها الواقع لشري لمشخص عن شخصيته ذات الخصوصية المحددة، التي لا يضحى بها على مديح قواعد نصية ولا تكون مناسبة في صروف أخرى. وكانت ثمار ذلك قد ظهرت بحساسة بصرف ومدارس ومذاهب واتجاهات متعددة سياسياً واقتصادياً وسوسيوثقافياً هي أكثر بكثير مما أعلنه ابن الحوزي. فنقد كد لعملية اختراق النص بالتجسيديات المذكورة وصيغتان كيريان، تمثلت أولاهما في تحقيق شرائط الوجود الضرورية لمجموعات البشرية القائمة في ذلك الواقع، في حين برزت الثانية بمثابتها تحدياً لا مفر منه لفكرة «الاكتفاء الذاتي» للنص المذكور ولم وقف وراءها. وفي كلتا الحالتين، حدث ما يجب أن يحدث: الإنسان لا يعيش من النص، وإنما هو يعيش من ذلك، ويعتمد منه موضوعه الشخص ومسرغاته واستمراريته. وقد كان على عبد الرحمن بن الحوزي أن يقر بوجود هذا «الابليس» وبضرورة وجوده، لأنه لا مفر من ذلك، فهو تعبير عن حركة الحياة وتنوع أنماطها وتناقضاتها واحتمالاتها

ههنا، يتعين علينا القيام بتفكيك النص لقرآني وتحليله، ومن ثم اكتشاف الدلالات التي قد تضع يداً على معقد المسألة. من أجل ذلك، قمين بنا أن نلاحظ كيف واجه القرآن تلك «الشخصية الابليسية الشريرة». فهو - بطريقة القصر الدرامية وعلى نحو يستوجب استخدام المبهجة التي تقودنا إلى النص وما وراءه من دلالات كبرى وصغرى - يقر بأن ثنائية إلهي والابليسي (الشيطاني) أمر لا مفر منه من أجل الفريقين كليهما. فعلى الرغم من أن الله - بحسب النص - هو مبدع أو خالق كل شيء (على اختلاف معني الابداع والخلق قرآنيًا)، ومن ذلك أبليس نفسه، فإنه يبدع هذا الأخير أو يخلقه، مع المعرفة مسبقاً بشخصيته الشريرة تلك؛ وعلى الرغم من أن ابليساً «ارتكب من خطايا» ما يدينه ويدعو لقهره وإبادته، فإن الله يستجيب لطلبه وتحديه، ضربه بأن يمهّل «نُضر» إلى «يوم الدين»، وتحديه مع انقسام بعزة الله بأنه سيعمل - تبدأ - على اغواء ساس الصالحين وحرفهم عن

الصراط المستقيم. لم يدرك ابن الجوزي أن في نص القرآني ما يغطي - بتأويلات محددة - مطالب حتى أولئك الذين يرى فيهم خصوماً خطيرين على الاسلام، وليس مطالبه هو نفسه وحسب التي يرى فيها تجسيدا «أُمياً - مستقيماً» لهذا الأخير. أما الجواز ذلك فيتم عبر تسويغ «ابليسيتهم» نفسها، بمثابرتها تعميماً ضرورياً لـ «يمانية» المؤمنين الصالحين. إذ إن الأمر يتحدد، في نهاية المطاف، بالقطع التالي، الذي لا بد أن يقر به ابن الجوزي من موقع رفضه القول بـ «باطن» للنص:

«هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن»<sup>(1)</sup>.

في هذا السياق، تبرز ملاحظتان تحدان نمط تفكير أمثال ابن الجوزي حيال مثل تلك المسألة التي نحن بصدد ما، الملاحظة الأولى تتمثل في لجوء ابن الجوزي إلى اخراج الخصوم من دائرة الاسلام، تعبيراً عن ادانتهم، وذلك من موقع اتهامهم بالتستر به بغية تحقيق أغراضهم «الخبيثة». أما الملاحظة الثانية فتتضح في صيغة أبليسته لخصومه، أي باعادة «بدعتهم» إلى أصول «ابليسية».

فإبن الجوزي يعلن، بتعبير مأخوذ عن أبي حامد الغزالي، أن

«الباطنية قوم تستروا بالاسلام وماسوا إلى الرفض وعقائدهم وأعمالهم تباين الاسلام بالمرة (2)».

وهؤلاء هم على ما هم عليه، لأنه

«قد تلاعب بهم إبليس فبالغ وحسن هم مذاهب مختلفة»<sup>(3)</sup>.

إن الموقف هنا جد طريف وفي غاية الخصوبة النصية. ذلك أن «إبليس»، وفق ذلك، يمارس دوراً تحريضياً بمعرفة مسبقة تامة من «الله»، بل ربما يايهاز منه. فـ

(1) - القرآن - سورة التغابن / 2.

(2) - ابن الجوزي: تليس إبليس - المعصيات المقدمة سابقاً، ص 11.

(3) - للمرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة.



«المعرفة» الإلهية بأمر ما لا تشترط «المعل»، بمقتضاها وعلى نحو محايث لها، وإن كانت هي على علم به، على نحو من الأنحاء. لنفرض المصوص القرآنية التالية، التي تتناول النزاع بين الطرفين المذكورين:

«إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس... قال يا إبليس ما منعك أن تسجد.. قال أنا خير منه.. قال فإخرج منها فإنك رجيم. وإن عيسك بعني إلى يوم الدين. قال رب فانظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من المنظرين. إلى يوم الوقت المعلوم. قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين، إلا عبادك منهم المخلصين» (1)؛ «قد ذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاءً وفوراً. واستغفر من استطعت منهم بصوتك واجيب عليهم نحيبتك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد...» (2).

بما ملاحظه في تلك المصوص القرآنية يكمن في أن «الخطيئة» إذا ما ارتكبتها «مو آدم»، فإنها لا تكون حالة نهائية ناجزة، بقدر ما تجسد، هنا، لحظة من خطوات اختبار يستمر حتى «يوم الدين». ومن ثم، فالخطيئة البشرية هي، بحسب الشواهد، غير شرية؛ إنها خطيئة إبليس، الذي أقسم بالله أممه وبذاته الإلهية أنه سيثابر على إغواء المؤمنين حتى «يوم الدين». ويضاف إلى ذلك ما قدمه النبي محمد في حديثه المتعدد الروايات حول «محااجة آدم وموسى»، يصفني ألواناً جديدة على المسألة، التي تظهر - في هذا السياق - من حيث هي الموقف من النص الديني الملزم:

«معن أبي هريرة عن النبي (ص) قال حاح موسى آدم.. فقال له أنت الذي أخرجت الناس بذنبيك من الجنة وأشقيتهم. قال آدم يا موسى أنت الذي اصصمك الله برسالاته وكلامه أتلومني على أمر قد كتبه الله علي قبل أن يخلقني أو قدره

(1) - القرآن - سورة ص / 71 - 83.

(2) - القرآن - سورة الإسراء / 63 - 64.

علي قبل أن يخلقني قال رسول الله (ص) فصح آدم موسى» (1).

ههنا وبحسب هذه الحاجة (الاحتجاج أيضاً بتعبير ابن كثير الدلالي)، تتساقط الحواجر، لتتماثل المواقف عند «الله تعالى». إذ

«لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء» (2).  
ولكن، لما كان الله هو الذي يفعل ذلك إذ يحيط بكل صغيرة وكبيرة، فهو «لابد»  
عريف «بضرورة الغفران والعفو:

«إن الله لعفو غفور» (3).

وبناء على ذلك ومن أجل إنفاذه، أرسل النبي «رحمة للعالمين...» (4).

إذاً، كيف لعبد الرحمن بن الحوري أن يحكم على هذا الفريق المسلم أو ذاك  
أن «إبليس» من وراء آرائه، طالما أن الموقف - في أساسه وبدئه - مرهون بـ  
«مشيئة الله» وما «قدره» على الناس؟! إن أئمة من يعلن إنتماءه للشهادتين - أو  
لشهادة الأولى - هو، ضمن مطوق انصر القراسي، عمل من إبليس (الشيطن)  
نفسه. وبذلك، يرتد الصاع صاعين لابس الحوري، حيث يتحول هو - وليس  
خصومه - إلى موقع الأبلسة (الريفة) وإذا يتمحصر الأمر عن ذلك، فإن مبدأ  
«الأبلسة» القرآني يكون قد رُفع عن لحظة التشخيص والتعيين، ليضم في نيته  
انصوغة الفضفاضة فقط أولئك الذين يجهرون بـ «لا» للشهادتين، أو للشهادة  
الأولى وحدها. وهذا ما أدركه «بي الرحمة»، إذ أعين «أنه هو يحكم بالظاهر، وأن  
الله يتولى السرائر». ذلك لأنه إن فعل غير هذا، فسوف يقع في خلف قرآني، ورمي  
كذلك في «معصية ربانية». وفي مثل هذه الحال، يُغض النظر - بطبيعة الحال - عن

(1) - ابن كثير: البداية والنهاية - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 81 - 82.

(2) - القرآن - سورة النحل / 93.

(3) - القرآن - سورة المجادلة / 2.

(4) - القرآن - سورة الأنبياء / 107.

الحديث المحمدي الآخر (وأمثاله)، لدي يُعلن موجه أنه (أي النبي) يجمع بين كلا الحقيقتين، الظاهر والباطن؛ أو يعبر بأنه (أي الحديث) موضوع أو متشابه.

لقد كان على المؤيّلين من أهل «السنة والجماعة - الإّتباعين» أن يصطدموا بحتّاج «شرعي» من قبل «أهل الباطن - المتحرّرين الليبراليين»؛ تحوّل - على رأي ابن الجوزي - إلى مقاومة مسلّحة عسى أيدي من حددهم بـ «القرامطة والإسماعيلية إلخ...». فهؤلاء، الذين رفضوا - بصرفهم الخاصة وعلى نحو حازم - التفسير والتأويل الصّوري للمفهاء الكثر، الذين غالباً ما كانوا أو ما كان جهم مندغماً في بوتقة «الإسلام - الرسمي السلطوي»، أي لأولئك الذين يحادّون «ندين» عموماً بأنه «العمل بظّهر القرآن ولسنة»<sup>(١)</sup>، رأوا أن من حقهم وواجبهم الديني أن يفهموا النصّ القرآني وفق طريقتهم أو طريقتهم في «المستسطات الصحيحة»؛ فأوصلوا الموقف - عسى هذه الحار - إلى تشخيصات وتخصيصات في غاية الوضوح؛ وكذلك في غاية التقصص مع موصول إليه حلّ أولئك.

وكان من ثمار ذلك أن أفصحت بقراءة «اساطية» للنصّ القرآني (وكذلك انبوي) عن تلك الأمشاج من العلاقات لسياسية والاقتصادية والسوسيوثقافية إضافة إلى الإثنية، التي قبعت خفية وفاعلة وراء المماحكات والجدالات الدينية؛ وسمحت - من ثم - بالحديث عن «إسلام رسمي - سلطوي» و «إسلام شعبي» و «إسلام نظري» و «إسلام فردي شخصي» و «إسلام إتي» إلخ... ومن هنا، فإن اللجوء إلى «التستر بالإسلام» واتّحدث، رغم ذلك أو بفضل ذلك، باسمه، يمثل «تهمة» قد تكون، في أحوال مامعينة، صحيحة؛ ولكنها - في الأحوال الأخرى الأكثر شمولاً من التاريخ العربي الإسلامي - تنفيق صنعه الفرقاء المتعدّدون ليوجهه بعضهم ضد بعضهم الآخر. وقد نقول، أكثر من ذلك، إن استخدام ذينك التعبيرين

(١) - محمد سلطان المعصومي الخنّدي المكي. من المسلم مبرم يتّباع مذهب معين من المذاهب الأربعة؟ المعطيات مقدمة سابقاً، ص ١١.

«انتهمه» و «التلفيق» يخضع الآن، كما خضع سابقاً، لجدلية النص والواقع، بحيث تبدو عملية «التستر» تلك أمراً مشروعاً صمد الهيمنة الإيديولوجية للإسلام - بنمطه السلطوي الرسمي خصوصاً. في المجتمع أولاً، مما يجعل من اختراقه والانطلاق منه، وليس تجاهله، نقطة البدء أو إحدى نقاط البدء الكبرى في الفعل الفكري أو السياسي أو سياسي وغيره؛ وبحيث تتحول عملية التستر إياها إلى نوع من تحقيق حماية ذاتية، ومن ثم إلى دفاع وهجوم ثانياً<sup>(١)</sup>.

في ضوء ذلك ومن موقعه، يمكن قراءة النص الشيعي العقيدي (الديني) أو الصوفي أو الفلسفي قراءة تبرز بوصفها مساءلة لنص القرآني الحديثي انطلقت من خارجها، أي من ضرورات حملته على الاستجابة لاحتياجات ومقتضيات الوضعيات الاجتماعية المشخصة لمثلي هذه المدارس وشتات فكرية والسياسية. ذلك لأن الجميع مارس مثل هذا الموقف الاحتراقي، من فيهم أولئك (ومن ضمنهم «أهل السنة والجماعة») الذين يوجهون تهمة التشيع للآخرين. ومن ثم، فالخلاف المركز والمكثف والخفي المضمن، غالباً، على النص الديني هو - بمعنى معين ودلالة معينة - خلاف على المصالح «الدنيوية» المشعبة عن الوضعيات المذكورة، والتي تتضمن لوجه الاقتصادي كما الوجه السياسي والآخر السوسيوثقافي وكذلك الوجه المعرفي

(١) - حين يواجه خصوم الصوفية والشيعة هؤلاء الذين ينعنون عليهم اتخذهم مسلك «التقية والتستر»، يتهمونهم بالنفاق والذاهية والمكر غير مسرورين - بهذا - سابقع وراهم ذلك من مقتضيات موسيوسياسية وثقافية. فهيمنة أولئك الخصوم السياسية والدينية، خصوصاً، تعصي غالباً - في التاريخ العربي الإسلامي - دوافع مدوية بغناء من يقف في وجههم أو تهمة تشيعهم إلخ... مما يدفع هؤلاء الآخرين (المهيمن عليهم) باتجاه التقية والاحترار، بحيث يمكن أن يتحول ذلك إلى موقف يبدو وكأنه من صلب العقيدة الدينية الملاحقة. إن غياب الرضوخ حول العلاقة بين السلطة والثقافة، عموم، وبروز مفهوم «هيمنة» ضد مفهوم «الثقافة» في تاريخ المذكور، نلاحظه في مثل الرأي الثاني لخبز الدين الخطيب (المصنوع العريضة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 54 - 55) «وحندهم (أي الشيعة) إن لغية تسير الواسطة. وهذا خلق يبيح كل أساليب الكذب والمكر والتلون». إن مثل هذا الرأي المسط حول المسألة المعنية لا يرى فيما يقال على لسان بعض الشيعة بأن «من لا تقية له لا دين له». (انظر المرجع الأخير مع معطياته المذكورة، ص 54) إلا صيغة من صيغ المكر والتلون، مبرراً بذلك - بإمكانية البحث في أسئلة إياها عبر مثل تعاليم تنالية: جدلية المجلس والمقيب، ودر كس ولبسيط، والمهيمن والمهيمن عليه، والفداه ولسطن

والآخر الإليني إلخ.. ولذلك، فإن محاولة تفحص هذه المسألة تستدعي استبطان  
 حفي المضمن فيها، خصوصاً، أي الذي لم يصرح به فظلاً رهين الملاحقة  
 لإيديولوجية الوهمية. إذ كيف يقر أولئك بأن توقعهم من النص الديني يمر أساساً  
 عبر وضعياتهم الاجتماعية المشخصة، قبل أن يظهر موقفاً نصياً دينياً وفي سياق  
 ظهوره، كذلك! ههنا، في حقل عملية لاستبطان مركبة المعقدة هذه، تبرز أهمية  
 الاستخدام الجدلي لـ «الأركيولوجية الفكرية»، التي تُفصح عن نفسها بصيغة  
 الحفر في الطبقات المترامية والمترابطة والمنزسة، التي تحجب ما لم يفصح عنه، أي -  
 وهنا مشار الدهشة المهجية والمعرفية - ذلك الذي يمارس، غالباً، دور الفاعل  
 الحاسم، حتى لصالح ما يفصح عنه ويعاد إنتاجه إيديولوجياً وهجياً، ويمارس - في  
 الوقت ذاته - دور الفاعل غير الحاسم.

\* \* \*

وقد يتكون لدينا الظن بوجود نروع محوي (لاشعبي) أو مضاد للجمهور ورء  
 موقف معظم المفكرين الباطنيين. إذ يلاحظ - بحسب ذلك - أن هذا الموقف يقوم  
 على تمييز بين «الصور الحلية حسية لماشرة ولظاهرة» في النص القرآني -  
 الحديثي، التي تقف عندها جموع الناس من طرف، وبين «الرموز والإشارات  
 والحقائق الخفية المبطنة» في ذلك الأخير والتي يستكفيها العقلاء والأعلام وحدهم  
 دون غيرهم من طرف آخر. وهذا ما يحيلك إلى مسألة السلطة والجمهور والشرعية  
 والفلسفة. وقد لاحظنا أن ابن الجوزي رأى في ذلك مأخذاً على الباطنيين. لكن  
 التدقيق في الأمر والإمساك به - في معظم أوجهه أو في أهمها - قد يمكن من  
 استجلاء الموقف، الذي طرحه ابن الجوزي على النحو الإيديولوجي التقويمي  
 المذكور، مفضياً إلى أن المقابلة بين الباطن والظاهر على أيدي الباطنيين ليست  
 عملية مخبوءة سياسية وإيديولوجية بين «العقلاء» و «الجهال»، وإنما هي مقابلة  
 معرفية بتبطين سياسي، نيطت بها مهمة الإفلات من قبضة النص المهيمن والسلطة  
 المهيمنة والأفق الاستراتيجي المهيمن.

وقد يمكن تبين أشكال رئيسة كبرى نسب مادعاه ابن الجوزي «الباطنية» الإسلامية، الأولى الكبرى. ونعني بذلك تلك الأشكال التي أتينا على ذكرها فيما قبل، وهي الشكل الصوفي في صيغته الرهدية بكرة واسطورية اللاحقة، والشكل الشيعي ببعديه النظري والسياسي، والشكل الفلسفي المحرد. ولانشك في أن هذا التقسيم لا يثني بمصادقته أو بمعظمها، إلا إذا نظرنا إلى عنصره على أنها متداخلة متفاعلة فاعلة. ويقدم الخطاب الصوفي نفسه ليس من موقع كونه اختراقاً صوفياً للنص القرآني الحديثي، وإنما من حيث هو البحث الذاتي عن «جوانية» قرآنية طوّح بها على أيادي المتفقهين والمشرعين وطقوسهم وقواعدهم «الشككية - بصورية». وهو، بذلك، يعبد بطريق أمام إمكانية القفز على وضعية اجتماعية مشخصة، أخذت تتبلور وتترق في ظل سلطة مركزية كبرى تعمل على قسوة وجوده وتجري والضرربي والخرافي والزراعي بيد حازمة، وذلك من موقع النص لقرآني الحديثي نفسه، المعنوي شريعة وفقهاً.

ومن أجل هذا، وجد الصوفية برهناً لأوائل أنفسهم أمام مهمة قراءة النص الديني: القرآني الحديثي، على نحو يجعل منه تصديقاً لنمط حياتهم الآخذ بالانتشار في أوساط متزايدة من الفقراء والمفقرين والمشردين والمهمشين والمفلوكين إلخ. ولابد من الإشارة إلى أن هؤلاء وجدوا في النص المعني وعياً دينياً يهيم في «الأخرة» ما يفتقدونه في «الدنيا»، ويسمح لهم - بالتالي - أن يحققوا حالة من التوازن النفسي والديني الإيديولوجي المعنوي اجتماعياً<sup>(١)</sup>. وليس من الضروري أن

(١) - يرفض «أهل الظاهر» عادة هذا «الحق» بصرفية في قراءة القرآن والسنة صوفياً فمحمد سلطان المعصومي الحميدي النكبي في (هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من مذاهب الأربعة - المعطيات المقدسة سابقاً، ص 40، 42) ينطلق من الموطأ والصحيحين وغيرهم من أن «الصوفية» ظهرت لتقابل لا يدرى لها تومين بالكتاب والسنة». ومن الباحثين المعاصرين في هذا الحقل، يبرز أبو علا عفيفي، الذي يشكك بمصادقية انشاء التصوف لدى ابن عربي للقرآن، على الأقل دلالية، ذلك أن هذا التصوف يُحيل إلى الأفلاطونية الحديثة وغيرها. «ومن المستحيل أن يكون هو القرآن الذي يفهمه» (أبو علا عفيفي: من أين استقى يحيى الدين ابن عربي فلسفته الصوفية - مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة 1933، ص 192). ومن المستشرقين، الذين ينفون وجود مثل تلك العلاقة بين التصوف والنص القرآني، وإن بعض النحفظ، يبرز جولد ريهرفي كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي».

نسوق، هنا، حشداً عفيراً من الايات والأحاديث، لنذكر على وجود البنية اسنوية  
امنوحه بانحاء قراءة تزهدية لها. إذ يكفي أن نورد بعض نماذج منها، تفضي بنا إلى  
التفكر في أحد الأنماط الذهنية الكبرى المهيمنة في النص المعني. فمن القرآن نقرأ  
مايلي:

«إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة، إذ أقسموا ليصرُنَّها مصبحين» (1) ؛

«وتوكل على الله، وكفى بالله وكيلاً» (2) ؛

«ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي بقوم يحكمهم ويحكمونه،  
أذلة على المؤمنين أعززة على الكافرين» (3) ؛

ولسوف يعطيك ربك فترضى» (4) ؛ «وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور» (5) .

وبرأي ماسنويون، تعتبر الآية الثانية واحدة من الآيات التي صنعت «الدور  
القرآنية للتصوف الإسلامي» (6) :

«قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يُحسبكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله عفو  
رحيم» (7) .

ومن الأحاديث الحمديدية، نورد نقاية الدالة على ذلك النمط الذهني، واسني  
أسهمت في استنباته واستنهاضه:

«لو كنت في البصاري كنت من رهبانهم» (8) ؛

---

(1) - القرآن - سورة القلم / 17.

(2) - القرآن - سورة الأحزاب / 3.

(3) - القرآن .

(4) - القرآن - سورة الضحى / 9.

(5) - القرآن - سورة الحديد / 30.

(6) - مصر: دومينيك سورديل - الإسلام، المعصيات المذكورة سابقاً، ص 81.

(7) - القرآن - سورة آل عمران / 31.

(8) - ضمني: مسند ابن حنبل - جزء 5، ص 163.

«اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة» (1) ؛

«بدنيا سجن المؤمن وجهه لكافر» (2) ؛ «... إن لكل أمة فتنه، وفتنة أمتي: المال» (3) .

فتلك النصوص وأمثالها استطاع التيار - النمط الصوفي الزهدي أن يجعل منها محور نشاطه المناهض للحياة، وبؤرة دعوته لسلبية الصامته للإنسلاال منها. وسوف نلاحظ أن هذا الاتجاه سيكون واحداً من عوامل أساسية أثمرت لاحقاً المنظومة النظرية الصوفية، التي تكثفت في مذهب «وحدة الوجود»، خصوصاً، والتي - هي بدورها - وجدت بغيتها في نصوص قرآنية - حديثية أخرى أكثر تضحماً للعناصر التأممية الحديثة، من أمثال التالية (على الصعيد القرآني):

«وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعوب إليه ربي آدنا وقر ومن بيننا وبينك حجاب» (4) ؛ «وتخفي في نفسك ما لله مبديه» (5) ؛ «واتخذ الله إبراهيم خليلاً» (6) ؛ «فأينما تولوا فثم وجه الله» (7) ؛

ومن أمثال التالية (على الصعيد الحديثي).

«المؤمن آلف مألوف؛ لاخير فيمن لا يألف ولا يؤلف» (8) ؛ «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً ريدكم؟ فيقولون ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنج من النار؟ فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً

(1) - ابن توي: رياض الصالحين - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 213

(2) - ابن توي. المرجع نفسه مع معطياته المذكورة - ص 216.

(3) - ابن توي: المرجع نفسه مع معطياته المذكورة - ص 219.

(4) - القرآن - سورة فصلت / 5.

(5) - القرآن - سورة الأحزاب / 37.

(6) - القرآن - سورة النساء / 125.

(7) - القرآن - سورة البقرة / 115.

(8) - عبد القادر السهروردي: عوارف المعارف - بيروت 1966، ص 269.



أحب إليهم من النظر إلى ربهم»<sup>(1)</sup>، «قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ملاعين رأت، ولأذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأقرؤا إن شئتم: فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة عين»<sup>(2)</sup>.

لقد تمكن الصوفية، بنسقهم النظري التأملي، أن يحدثوا تحولاً عميقاً في فهم النص القرآني الحديثي، هذا الفهم الذي لبى - في حينه - مطامع روحية لدى شرائح من مثقفي المجتمع العربي الإسلامي ومهتميه، أي المجتمع الذي أفصح عن كثير من أوجه التعددية الثقافية والاجتماعية والروحية والإثنية، ولكن كذلك الذي ظل منظمًا في وحدة جماعية ثقافية واجتماعية وروحية؛ خصوصاً لدى أولئك المثقفين والمهمشين الذين رفضوا الانضواء تحت لواء السلطة القائمة أو رفضتهم هذه ووضعتهم تحت العيون أو لاحقتهم إلخ... وقد تبلور رفض أولئك لتلك بصيغة صوفية (وصيغ أخرى) قامت على اتجاهين اثنين، اتجاه يستلب من جهاز الإيديولوجي للسلطة مصداقية فهمه للقرآن، واتجاه يؤسس لـ «فهم صوفي» له. وفي هذا وذاك، كان الصوفية يلتقون بالفهم الشعبي للإسلام (الإسلام الشعبي)، على الأقل من موقع دلالي رميزي (ناهيك عن أن القسم الأكبر من الصوفية هؤلاء يتحدر من أوساط شعبية بالاعتبارين الاقتصادي والاجتماعي خصوصاً)؛ مُفضيًّا إلى البسورة المركزية التي نافحوا عنها واحتموا بها، وهي «وعي الفردي الشخصي»، الذي أسهم - خصوصاً بمقولته الأولى «الضمير» - ليس في تفتيق الطاقات الصوفية ذاتها فحسب، بل كذلك في بلورة توجه الليبرالي في فهم الإسلام وماينجم عنه من مستوى جديد لهذا الأخير، وهو «الإسلام الفردي الشخصي».

(1) - توري رياض الصالحين - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 671 - 672.

(2) - المرجع السابق مع المعطيات نفسها، ص 667.

وقد ذخر الإسلام الشعبي المذكور بألوان من الاحتجاج المفعم بالحزن والإصباح والتوكل والآمال، ولمفعم كذلك بالطلامة الرمزية، التي تحيل إلى تصورات محكية بهمس، وأخرى معكّر بها دون أن تنطلق إلى الشفاء الحذرة، وثالثة احتمالية طلت تمثل مشروعاً في طور المخاض أولاً وصي الكتمان ثانياً.

ولكنهم (أي المتصوفة) ضلوا، في كل الأحوال، يرون في أنفسهم ظاهرة مشروعة (أي شرعية) كل المشروعية في ضوء النص القرآني الحديثي. بل لعلهم اعتقدوا أنهم هم وحدهم الذين تمكنوا من فض مغالوق «الكنوز القرآنية الحديثة»، وذلك عبر سلوكهم (ولانقور عبر استخدامهم) طريقة في العيش والنظر قادتهم إلى «المستنصات الصحيحة في فهم القرآن والحديث»، بحسب تعبير أبي نصر السراج<sup>(1)</sup>. أما هذه بطريقة فهي التي أتاحت لهم بلوغ «علم جديد» مغاير لـ «علم الفقه» و «علم الكلام»؛ وهو ذلك الذي أطلق عليه «علم الإشارة». وهذا الأخير هو الذي مكّن الصوفية من استبطان واستخراج

«لمعاني المدخورة واللطائف والأسرار الخفية وغرائب العلوم وطرائف الحكيم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله»<sup>(2)</sup>

من هذا الموقع، يتضح مرمى إليه أحد برزي الصوفية، أبو طالب المكي، من قوله التالي:

«إن علماء الظاهر هم زينة الأرض والملك، وعلماء الباطن هم زينة السماء

(1) - أبو نصر السراج: اللمع - ص 105.

(2) - المصدر السابق نفسه مع معانيته المذكورة

والملكوت، وعلماء الظاهر أهل الخير ولسان وعلماء الباطن من أرباب القلوب والعيان» (1).

\* \* \*

ومن الملاحظ أن «رسم المصحف» و «الخص» المكتوب به هذا الأخير شعلاً حيزاً ملحوظاً في التنوع القرآني لنص قرآني، فبعيداً عن الموقف المحافظ المتشدد، الذي اتخذته جمع من الفقهاء والبلغيين حيال «رسم المصحف العثماني - نسبة إلى عثمان بن عفان»، كان هنالك جهد آخر لنظر إلى «الرسم والخط» من حيث هما بعد من أبعاد العكرة المطروحة ذاتها. ومن هنا، كان «تطور الخط العربي» مسألة تدخل في جدلية النص والواقع، ومن ثم في جدلية هذا النص. فكتابة لفظة «الله» بالخط الكوفي ليست - في دلالتها انصية الذهنية والحمالية والوجودية (الانطولوجية) وبحسب تلك الجدلية - بمثابة لكتابتها بالخط الرقعي. ذلك لأن لكل خط «أسراره العميقة»، التي لا يمكن استحضارها إلا عبر امتلاك ناصية «التأويل» الخاص بها.

وقد تمكنت «القراءة الصوفية الباطنية» أن تحقق خصوصية متميزة في هذه المسألة، بحيث إنه لن يكون بوسعنا إلا أن نعيها انتباهاً مركزاً، حالما نستعيد «مصوص الحكم» لابن عربي، مثلاً. ولهذا، فمن باب التبسيط المجحف أن يقال بأن

---

(1) - أبو طالب المكي: فوت القلوب - مصر، المطبعة الجديدة، ج1، ص 157 - 158. ونقل هنا بعض المواقف التي يمر بها الصوفي المعروف بـ «ابن قتيب البان» (971 - 1040هـ) في أثناء جولاته التي قام بها مع «الحق - الله»: «أولفني الحق على بساط العلم.. ثم كشف لي عن مقام المؤمنين، فرأيتهم طاهر الحق، وهو باطنهم. وقال لي: هم أولو الأبواب (ص 182 - 183) وكشف لي عن أسم الحروف العلية. فرأيت لكل حرف سبعة أبطن (ص 187) وقال لي رب الأرباب:

لأسم الأعظم ومسر الخليفة المحمدية هو مسر فيث وقطب وجودك (ص 195)». (الشاهد مأخوذ عن: عبد الرحمن بدوي: الإسلام الكامل في الإسلام - وكالة للطبوعات، الكويت، ص 206 - 207).

في ذلك ضرباً من التكلف الفح في التأويل (1).

فلقد مرز هذا الأخير على الصعيد لصوفي الباطني، تخصيصاً، أي بصيغة «تأويل رمزي إشاري»، بمثابته احتمالاً قرائياً حائراً، على الشرعية النصية (القرآنية الحديثة) والمشروعية التاريخية لاجتماعية، مستنداً - في ذلك - إلى وصية بن وضعت اجتماعية مشخصة بقديتها الكبيرين، المعرفية والإيديولوجية أو المعرفية إيديولوجياً والإيديولوجية معرفياً.

ويبقى أن نشير إلى أن التأويل «الرسمي - من الرسم» و «الخطي» يمكن أن يُنظر إليه بصعته هذه: حق، حين يصعد في سرقعة من القراءة الصوفية الباطنية - الرمزية أو الإشارية -، وحين تنبئه - من ثم - في صاره من «علم الإشارة» المذكور نفقاً هذا مع العلم بأن قراءة كلمات قرآنية معينة يمكن أن تكون بصيغ تشكيلة متعددة، بحيث يختلف - حينئذ - معناه لصوري أبشـر والظاهر، مثل (مسرا)، بقي قرئت من حمزة والكسائي وخلف (فتتوا) (2).

وقد أومأنا إلى أن «علم الإشارة» بصوري لم تأت بمثابته استجابة «روحانية» فحسب لتطلعات الجمهور الواسع من المثقفين نالوس واليأس والهيمنة السطوية لافقتصادية والسياسية والروحية ومن المدرجين - إجمالاً - في حقل «الثقافة غير العالمية» لقد أتي - كذلك وفي سيرة - من حيث هو رد فعل عنيف - بطريقته «الصدمة» الخاصة - على التخصيصات والتقنونات حياء روحياً فردياً، التي أخذ يصورونها الفقهاء والكلاميون تطيراً وتكريساً لواقع الحال المستحد، على صعيد الدولة المركزية الجديدة، بقواها الهيمنة الفاعلة، وكذلك باتجاه المعارضة المتنامية.

(1) - انظر: عبد الناح اسماعيل شلي - رسم المصحف والاحتجاج به في الفراءات، المعضيات المقدمة سابقاً، ص 119 (زبد كما أتي عليه في سياق آخر)، وملاحظ أن المؤلف نفسه في موضع آخر من كتابه إياه (ص 51)

بشهر ميلاً لإمكانية الإقرار بهذا النوع من التأويل، حين يدرس رأي مصطفى صادق الرافعي حول ذلك

(2) - مصر: المرجع السابق لقمه مع معصيه المذكورة - ص 25، وبأساسية، انظر في رأي (جولد تسهور) حول هذه المسألة في كتابه «الذاهب الإسلامية»، الذي قنصع منه مؤلف الكتاب السابق ما يلزمه في بحثه.

وقد نشأ نتيجة تلك الجهود نشاط فقهي واسع وسع وطول بالية ذهنية منصبطة على نحو  
مُلقب، بحيث يمكن القول إن ذلك أدى إلى تطور منظومة فقهية هائلة الإنساع  
وخاضعة لقواعد صارمة؛ مما يشير إلى أن هذه المنظومة اكتسبت شيئاً فشيئاً صابغاً  
خصوصياً مستقلاً - عمومياً وإجمالاً - عن «النقافة غير العالمية»، ومختبراً هادئاً،  
وتحاصيراً. وقد أدرك المتصوفة «مقتل موقف لفقهي»، في ضوء «علم الإشارة أو  
الرمز»، فوجهوا نقداً لهم صارماً وفي العمق، حيث أعلن البسطامي مخاطباً إياهم:

«أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. يقول  
أمثالنا حدثني قلبي عن ربي، وأنتم تقولون حدثت فلان، وأين هو؟ قالوا: مات».

وقد نلخص القول في القراءة الصوفية السامية بأحد مداخلها الكبرى، وهو أن  
«لام وجود إلا الله»، مقابل المصادرة الإيمانية العقهية الفائلة «لا إله إلا الله».  
فوجود الكلّي، يقتضي ذلك، سواء في لسان والراهن واللاحق أم بتحليله  
الظاهر والباطني، هو واحد يفتح على «العارف - العالم» الصوفي رجباً مصقلاً  
شاملاً: مُعْضِياً إلى الوقوف وجهاً لوجه أمام «أم لكتاب» أو ما اعتُبر مرادفاً لذلك  
نحت سم «اللوح المحفوظ». وهذا، يشير تحديداً صريحاً للدمج المطلق بين القرآن و  
«أم الكتاب» و «اللوح المحفوظ» وكذلك «الحق»

وإذا كان هذا الاتجاه يظهر بصيغ متعددة في تجليات القراءة الصوفية، إلا أنه  
يمثل واحدة من السمات الكبرى لـ «الصوفية الباطنية المنضرة». ولعلنا نجد أحد  
أشكال التعبير الواضحة عن الاتجاه المذكور لدى ابن قضيبة البان، حيث يقول:  
«أوقفني الحق على بساط العلم، وقال: طلب العارء الأبرار الكلمات الأسمائية،  
ومعرفة الحقائق الكونية. ثم كشف لي عن مادتها، فإذا هي من نفس الرحمن.  
ورأيت أم الكتاب؛ وقال: هي الخزانة الجامعة لذلك»<sup>(1)</sup>.

ويمكن ملاحظة أن ذلك المدخل سيكون - بوصف مستزايد - تنويعاً وجودياً

(1) - عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام - لعطيات مقدمة سابقاً، ص 182.

نوحياً لبطريق طويل وشاق سبكه امتصوفة، فحرروا أنفسهم - في سياقها - من «التشبيهية - التشبيه بالله» مقاس انفساء بصوي في الله (حلولية)، ومن «العُيوبية والمبينة بين الله والعالم» مقابل وحدة وجودية يبرر فيها الواحد كلاً والكل واحداً وقد كان لهذه القراءة «الصوفية» أن تقود الصوفية إلى «رفع التكليف» عنهم في مسائل الطقوس الدينية أولاً، وإلى استبدال مصب «التوكل على الله» بموقف إدارة الظاهر للعالم الخارجي الظاهري ثانياً (1).

ولقد كان النص القرآني الحديثي، في ذلك، مطواعاً طيعاً للقراءة الصوفية المعية، فأما الآية القرآنية التالية قدمت هم مسوغاً لموقف «جواني» مكشف، يدعو إلى تبصر القرآن بقلوب متفتحة ومفتوحة، تنظر إلى هذا الأخير كذلك، أي نصاً متفتحاً ومفتوحاً:

«أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوب أقفالها» (2).

وكان هذا قد أتى في سياق إدارة

«أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم» (3).

إن النص، هنا، يشترط على من يدركه، «في عمقه»، أن يمتلك «بصيرة» نستطيع «البصر» وتجيته، وبالتالي بصيرة حوائية متحررة من الأقفال والستر والسدود. ومن ثم، فالمسألة تفصح عن نفسها بينيين اثنتين، تتقوم العلائق بينهما بكونهما متضايقتين أولاً، ومفتوحتين ثانياً. هل من شأن ذلك، حيث يكون على هذا النحو، أن يقود إلى النتيجة الكبيرة والمذهلة التالية: إن امتلاك النص القرآني الحديثي معلق إلا على من يمتلك «معانيه المذخورة والطفاه وأسراره المحرونة وغرائب علومه وطرائف حكمه»؟ وإدأ، إذ كن الأمر كذلك، هل القرآن هو

(1) - نظر مع المقارنة، هنري ماسيه - الإسلام، معصيات مقدمة - بقد، ص 270.

(2) - القرآن - سورة محمد / 24.

(3) - القرآن - سورة محمد / 23.

خطاب لمن يقرؤه، استبطاناً، وهل من يقرؤه على هذا النحو هو وحده القادر على التوغل فيه؟!

لا شك أن احتراق النص القرآني الحديثي «باطنياً» قلب موازين الموقف الفقهي والكلامي على عقب، وقدم أدلة بهرة على احتمالات التنوع الغزير في النتائج والآفاق، التي انبثقت عن عملية الإنشطار والإفقار ضمن صفوف الفئات الوسطى، والتي لعلها كانت - خصوصاً مع ستكمال السلطة العباسية قواعدها - أرضاً خصيبة للنزاعات والاحتمالات بصوفية والطهرانية. إنه احتراق من موقع فئات اجتماعية مثقفة مستنيرة، في جموع واسعة منها، وطائفة للتغيير في طلال قراءة للنص المعني خيب قارئوه من الفقهاء والكلاميين وغيرهم أمالهم.

ولقد تبلورت خيبة الأمل تلك بالعلاقة السلبية مع تعاظم موقفين مركزيين اثنين، تمثل الأول منهما بالصيغ الإيديولوجية اسحازة، التي انطلق منها أولئك في جهودهم لقنونة أسس السلطة المركزية الفتية وملتصاعدة بالهيمنة وفي تعقيدها وتكريسها في ضوء المنظومة الدينية «المستقيمة». أما الموقف الثاني فقد أفصح عن نفسه بصيغة العملية التي تصدى لها أولئك والتي تمثلت بإيجاد أقيسة عقلية قطعية وبراهين منطقية صورية، في أغلب الأحوال، لحأ إليها المذكورون إياهم في مهمتهم تلك؛ بحيث قاد هذا وذاك إلى محاصرة المثقفين المستنيرين المثقسين والمبهورضين نفسياً وأخلاقياً واجتماعياً واقتصادياً بأعباء الاتجاه السياسي الاستبدادي ومحاولة بسطه هيمنته الشمولية على الجميع. وقد زاد من تعقيد الموقف واضطرابه أن هذا الأخير ستمد شرعيته - بطواعية مثله في ذلك مثل غيره من المواقف المندرجة في الحقل المعني - من النص القرآني الحديثي المتقاتل عيه والمتصارع من قبل المذاهب والأحزاب والمدارس والفرق والتيارات الإسلامية ومن يملك وراءها من أئمة وفقهاء ومفسرين ومؤولين ومجتهدين، وغيرهم.

ويلاحظ أن ذلك الموقف الأخير بدور شرعيته النصية المذكورة في ضوء

فراءة القرآنية الحديثة الخاصة، ومن موقع التأكيد على أن هذه الأخيرة هي الفراءة الشرعية الوحيدة الصحيحة، لمكة والمحتملة والمُلزمة. ومن اساحيه اثاريجية؛ ظهرت هذه القراءة وتسمورت في سبب تنصيب القرآن عبر جمعه وكتيبته، وتوحيث بإنحمار «مصحف عثمان». فهذا المصحف، إذ جُمع في صوء ما حدث لأمثاله من المصاحف التي أحرقتها عثمان أو طبعها وبالعلاقة مع ما أنقص وما زيد من سور وآيات بحسب مامر معنا سابقاً وفق المعصيات المقدمة من جمع من الكتاب والمصنفين الإسلاميين، فإنه يفصح عن نفسه كشبهه قرءة عثمانية للكلام القرآني، استطاعت أن تحقق هيمة كبرى بل وحاسمة في أوساط المسلمين، خصوصاً مع القرن الحادي عشر الميلادي. ومن ثم، يمكن نقول بأن تلك القراءة: التي كتسبت بسم «أهل السنة والجماعة»، أصبحت - وقد مثلت في بداياتها عرقه من الفرق الإسلامية المتعددة - رويداً رويداً بيد مع تأييد السلطة السياسية الدولة المهيمنة القراءة المهيمنة وسيدة الموقف. خصوصاً بعد أن تم القضاء على التيار الاعتزالي. وعلى هذه الطريق، امتنكت عرقه المذكورة سلطة المرجعية، الأساس في كل ما يتصل بأمر الدين عقيدة وفقه ونسريعة(1)

و جدير بالإشارة إلى أن السعري يتحدث، بوضوح، عن التعدد في القراءات سبب القرآني الحديثي، حيث يرى فيه أكثر من حالة مشروعة، أي حيث يرى في أحد تبنياته - وهو «المعرفة الصوفية» - القراءة التي تحقق للإنسان سعاده. فهو يعلن:

«وقال لي: العلماء ثلاثة، فعلم هُده في قلبه، وعالم هُده في سمعه، وعالم هُده في تعلمه»(2).

(1) - خمر، مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - نقد خطاب ديني، المعصيات المقدمة سابقاً، ص 129.

(2) - المواقف والمحاضرات محمد بن عبد الجبار السعري - ضمن نسخة (جب)، مصر 1935، ص 34.



فإذا كان العالم الأول يمثل بالمقيد و كائ اشائي يتمثل بالعلسيوف، فإن العالم الثالث يظهر بصيغة العارف الصوفي. عهد الأخير تمتع من «ذاته الجوانية»، تلك الذات التي تبحث عن خلاصها في الإسموح الكمي بالكون الإلهي أو الإله الكوسي. ولذلك، فإن ما لم يكن يعرفه التفري بعد - وهو تلك المعرفة اللدنية - لا يمكن أن يوضع في مستوى واحد مع ما عرفه شفاهاً وعقلاً:

«وقال لي: تعرفني الذي أبدته، لا يحتمل تعرفني الذي لم أبده» (1).

ويعلق نيكلسون على ذلك، مشيراً إلى أن الدين، وفق هذا الموقف،

«يرى الأشياء من خلال تعدد، أما المعرفة فتعتبر الجميع في التوحد» (2).

إن ذلك يقضي إلى أن القراءة الصوفية - لسطية، التي نشأت وتطورت في حضم أحداث أخذت تسحق فردية الفرد من لغات الوسطى ومادونها خصوصاً باسم سلطة سياسية استبدادية عمس على تعميم هيمنتها الكلية وباسم تقعد فنيي. أنت بمثابة رد فعل ذاتي فردي على ذلك، وتعبير عن قصورها في فهمه تاريخياً و اجتماعياً. ومن ثم، فهي وعي فتقد حصة تنصر ساريحي والاجتماعي، فطر - سائي - قاصراً وعاجزاً عن تبس المسوعات التاريخيه والاجتماعية الكامنة وراء تلك سلطة وعملية تقعيدها وضبطها فقهاً وعلما نقول، تدققاً لذلك وتخصيصاً، ب. الظاهرة المذكورة مثلت نقداً لشطري الموقف المعيشي (السلطة وقراءتها الفقهية). بيد أن هذا النقد كان من الخلف، حيث اتسم بذاتية خلاصية فردية وتمصدر معرفي لاتاريخي ولا اجتماعي

وإذاً، إذا كان الباطن من اختصاص «أهل المعرفة والعلم» والظاهر من اختصاص الفقهاء والكلاميين من أهل «سنة وجماعة»، فإن القراءة الباطنية اللدنية تغدو الأكثر اقتراناً من الإنسان الإلهي أو إله الإنساني. وهذا، بدوره،

(1) - المصدر السابق مع معضياته المذكورة - ص 2

(2) - ر. ا. بيكنسوند: الصوفية في الإسلام - ترجمه وعنى عليه نور الدين شرييه، مصر 1951، ص 75.

كون نقداً سلبياً عميقاً لـ «السلطة الدنيوية» ولـ «السلطة الدينية»، على حد سواء، وذلك بهدف البحث عن حل سدى من جعلت منه هاتان السلطتان ركيزة هما ومنطلقاً أي الله؛ ولكن بعد إعادة بناء العلاقة بينه وبين الإنسان «باصب». لنقرأ النصري:

«وأعلم أنني إذا تعرفت إليك، م أقبل من السنة إلا ما جاء به تعري، لأنك من أهل مخاطبتي تسمع مني، وتعلم أنك تسمع مني، وترى الأشياء كلها مني» (1).

فهو، هنا، مع غيره من «الباطنيين»، يسلك مسلكاً مضاداً للقيمين على اشريعة من الفقهاء والمحدثين، وذلك بأن يرفض سطنتهم الإيديولوجية الدينية على رأي العام، معلناً - في سياق ذلك - أن «طريق الخلاص» لا يقتضي، بالضرورة، الإحباط في حقلهم، بل ربما يقتضي الوقوف لحرم صدهم، خصوصاً وتحديداً إذا كبر من لواحق السلطة السياسية الإستبدادية. وهنا، لا يعدم الباطني (الصوري) مبدعهم به ويشرعن قراءته الهرفقية هذه لنص الديي. فأمثال «الحديث القدسي» التالي يتضمن احتمال هذه القراءة:

«ما وسعني أرضي وسمائي، ووسعني قلب عدي المؤمن» (2).

ففي هذا الحديث، نواجه مقاسة بين الكونين الأعظمين، الكبير ممثلاً بالسموات والأرضين، والصغير ممثلاً بالإنسان، وقلبه خصوصاً. هذا التقابل يكتسب لدى الصوفية دلالة وجودية ومعرفية لدنية، تشير - بدورها - إلى تقابل بين «الجهر المباشر المفقه» بالقول و «الكتمان الذاتي البكر» له. ولذلك، فإن أولئك المتفقيهن الصغابين الذين يملأون الأفق بمواعظهم وإداناتهم وتحذيراتهم، لا يفلحون - بحسب الموقف الصوفي المعني - ؛ خصوصاً حين يكون «ظاهريهم» غير «باطنيهم». فمثل هؤلاء غير مهياين للكشف عن «الحقيقة». ومن ثم، فالله يميز

(1) - نصري: للواقف وللخاطبات - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 22 - 23.

(2) - ضمن: ر. ا. ، بيكلسون - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 70

بينهم وبين أولئك من أهل «الإيمان»:

«إنه يعلم الجهر من القوم ويعلم ماتكتمون»<sup>(1)</sup>.

في هذا السياق، قد ينشأ لبس فيما يتصل بـ «الظاهر» و بـ «الباطن». فلعله قد ظهر - حتى الآن - أن الصوفية، في قراءتها للنص القرآني، تجزئه «الحقيقة» وتبعثرها إلى ذينك الوجهين؛ وهو أمر غير وارد. فإذا كانت تتحدث عن هذين الأخيرين معتبرة أن ثانيهما (الباطن) هو الحق وحده، فإنها - بذلك - تعن أن «الوجود»، كما الحقيقة، يمثلان وجهاً واحداً؛ مما ينطوي على الحصية الكبرى، وهي أن «الحق» واحد، هو الذي يتجلى - في هذه الحال - في «البطن» كما في الظاهر، كما فيما بينهما وما حولهما. وهذا هو ما يتحدث عنه «الشيخ الأكبر»، حينما يعلن في «فتوحاته» ما يلي: «والحق موصوف بأنه الظاهر والباطن. فالظاهر له التنوع والباطن له اشوت فالباطن الحق عين ظاهر لإسان والظاهر الحق عين باطن الإسد فهو كالمراة المعهودة إذا رفعت يمينك عند النظر فيها إلى صورتك رفعت صورتك يسارها فيمينك شمالها وشمالك يمينها، فظاهرك أيها المخلوق على صورة اسمه البطن، وباطنك اسم الظاهر به، وهذا ينكر في التجلي يوم القيامة ويعرف ويوصف بالتحول في ذلك، فأنت مقلوبه فأنت قلبه وهو قلبك»<sup>(2)</sup>.

وقد أصاب نصر حامد أبو زيد، حين ضبط المعنى «الصوفي» البعيد لما يوهم بأنه «حق» قائم على ثنائية «باصن والظاهر»، على النحو التالي: «إن جمع بين العقل والشرع، والتنزيه والتشبيه، والوحدة والكثرة، والظاهر والباطن، وكل الثنائيات ليس صيغة تلفيقية لحل المعضلة، ولكنه استبعاد للحصر والتحديد والتقييد، وذلك لحساب لإطلاق والاتحد واللاتناهي. إنه - بعبارة

(1) - القرآن - سورة الأنبياء/110.

(2) - ابن عربي: الفتوحات المكية (في أربعة مجلدات) - دار صدر بيروت، مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بالقاهرة 1329 هـ، المجلد الرابع، ص 135 - 136.

أخرى - إلغاء للثنائية، لا بالتوحيد بينهما ميكانيكياً، ولكن عن طريق خلق وسيط قادر على استيعابهما معاً هو القلب»<sup>(١)</sup>. وهذا هو ما عير عنه جاك بيرك، حين تحدث عما سماه «لقراءة السحرية للقرآن»: إذ «لم يعد ضرورياً أن نردد بين بساطة المعنى الظاهر المفروض وبين تأملات المعنى الباطن. فقد أصبح ننحو كله ظاهرياً...، كما أصبح في مقدوره أن يدخل في النصر من ناحية سمكه دون أن يتحلى عن حرفيته في الوقت نفسه»<sup>(٢)</sup>.

هاهنا، قد يعدو مسوغاً أن يشار ثانية إلى أن القراءة الصوفية للنص القرآني من الصعب أن يُستنبط منها موقف نحوي يوجه ضد «العامية» ممن يأخذون بـ «الظاهر»، الذي لم يعد فهمه ورداً على أساس شطره عن «الباطن». ومما هو ذو دلالة مافذة، وإن من خارج حقل اصوي عينه، أن يكون جمهور واسع من المتصوفة متحدراً من الفقراء والمفقرين أو اديير رفضوا ما اعتداهم من ثروة وجاه اجتماعي وغيره، أي ما يجمعهم - بالأخص - مع ذوي المال والسلطة. ولذلك، يصح هذا القول بأن هذا الموقف الصوفي الأساسي لا يتقي بالموقف الذي مثله أبو حامد غزالي في كتابه الموسوم بـ «بجمل نعوام عن علم الكلام»، حيث يعلن فيه ما يشي بوصوح نزوع نحوي واضح حين من لا يملك «موهبة ذهنية» من جمهور السواد.

والأمر يغدو أكثر حساسية وأهمية حين نصنع في الاعتبار ما فهمه خصوم الباطنيين تحت هذا الإصطلاح، أي «الباطنيين». فنقد ذكرنا، في موضع سابق من هذا البحث، أن ابن الجوزي صنف ضمن ذلك الأخير ثمانية أسماء، يلاحظ أنها هي التي جسدت ومثلت اتجاهات أساسية وكبرى في المعارضة السياسية والفكرية على امتداد التاريخ العربي الإسلامي. أما هذه الأسماء فهي (الباطنية، والإسماعيلية، والسبعية، والبابكية، والخميرة، وبقرامطة، وخرمية، والتعليمية).

(١) - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل - درسه في تأويل القرآن عند محمد بن العربي، دار الوحدة بيروت 1983، ص 366.

(٢) - جاك بيرك: حينما كنت أعيد قراءة القرآن - المعصيات مقدمة سابقاً، ص 21.

وإن ما ينفت النظر في ذلك يكمن في أن قراءة النص القرآني الحديثي باصنيماً لم تقع وراء حدود موقف نصري تأسسي، بل تحوَّست - شيئاً فشيئاً - ورعت على نحو خاص - إلى استراتيجية سياسية نظرية وصعها «الباطنيون» لاستقراء الواقع المنعقد في ضوئها، ولمنع معارضتهم لسلطة المهيمنة مشروعيتها دينية وسياسية.

من هنا، كان لنا أن نقرأ تاريخ الحركات الباطنية، ضمن ذلك الاعتبار، من حيث هو وجه من أوجه التاريخ السياسي والإيديولوجي في حقل التاريخ العربي الإسلامي. وهذا ما جعل تلك الحركات تظهر في أعين الناس بمثابة مواقف سياسية، تستمد قاعدتها، أولاً، من «الحياة الدنيوية» بما فيها من مصالح اقتصادية واجتماعية، وثانياً من النص الديني الذي يحسد، والحال كذلك، قاسماً مشتركاً بين الحركات المذكورة ومبادئها.

وإذا كانت تلك الحركات الباطنية، في معصمها، قد انطلقت من وهم كونهها هي وحدها تمثل «حقيقة» النص القرآني الحديثي - مثلها في ذلك مثل الحركات الدينية المتشددة من طراز الحسنية لسانية والتميمية - فإنها، في ذلك ونحوه، أوجه المسألة الرئيسة، بطلقت من رد فعل على هيمنة بعض هذه الأخيرة بصفتها حركات ظاهرية تقبع في عقل السلطة السياسية المهيمنة منظرية فاعية، أو لاهثة وراءها، حتى في حال كونها خارج هذه سلطة أو ملاحقة منها، إضافة إلى أنها (أي تلك الحركات) تصرب جذوراً في حقل التقاليد الدينية الشعبية على نحو مستتر أو معلن. ولكن إلى ذلك، فإن الحركات الباطنية المذكورة حسدت - أيضاً بل ربما أولاً - تعبيراً عن عيب بدين ديني مستنير، يأخذ بالتعددية الدينية، ويجمع منها أسلوباً في الحكم السياسي (الحاكمية). ولا بد من الإشارة إلى أن الظاهرية، بمعنى آخر أساسي هذا، طرحت نفسها بنشاطها إقراراً بإعلان أن الجميع ينتمون إلى النص الإسلامي، حتى لو اعتقدوا - وهذا الانتماء مواقف بوضعية أخرى، أو ربما - كذلك - حتى لو اعتقدوا صاهرياً أن هذا «الانتماء» لا يعدو أن

يكون قشرة طاهرية لانتماء آخر وفي مثل هذه الحال، يجري التركيز على أمتثال الحديث النبوي التالي (وقد أتينا على ذكره سابقاً):

«أنا أحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر»<sup>(1)</sup>،

حيث يكون المقصود بهذين (الظاهر والسرائر) ما يعرض من أحوال في «حياة الأولى»، أي هذه «الفانية». ولذلك، كنت حريصاً بأن يستخلص من ذلك النتائج المترتبة عليه وقد فعل ذلك، حيث أعين بوضوح وتواضع:

«إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم»<sup>(2)</sup>.

كما جرى التأكيد على مثل الآية القرآنية التالية:

«لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير. قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما أنا عليكم بحفيظ»<sup>(3)</sup>.

في هذا السياق، لا يتوقف باصيصي عند إقرار بأن «الظاهر» من نص لغيرهم و «الباطن» منه لهم. إهم يتقنون إلى الخطوة النوعية القصوى، لني عمقتصاها تبرز قراءتهم الباطنية لذلك لنص بصفتها «جوهره المكون» والوصفي

---

(1) - فيها، مصدر الملاحظة التالية، وهي أن محمد، الذي لا يعرف في «هذه الدنيا» إلا بالظاهر، يحتاج له - بحسب السيرة - إمكانية معرفة «الباطن» لاحقاً، حين يلتقي ربه ويلقاه رب في رحلته المعراجية وإما يوم القيامة. ذلك لأن «أخيه» نفسها تقوم على «الظاهر والباطن»، أي من موقع الإمكان معرفتهما من قبل النبي وربما كذلك من قبل المؤمنين، الذين يعمرون بالإتيان إليها محمد بعين في حديث له. «إن في أخيه عرق يرى صاهراً من باطنها وباطنها من فاضلها». (الحديث محمد ركني الدين عبد العظيم بن عبد القوي، المنذري، الشريف وزيهيب من الحديث الشريف، دار إحياء التراث العربي، جزء الرابع، الطبعة الثالثة 1968، طبعه أحاديثه وعلق عليه مصطفى محمد عمار، ص 36).

أما النسب في ذلك فيمكن في أن «الجنة» لا تختص وجوداً مطلقاً أو مزدوجاً أو ثنائياً، لأنها تحسد «الحقيقة لصيقة»، أي الحقيقة من حيث هي وهي هذه، يلتقي النبي محمد، كأول نبي وكأول نبي، ربه، وذلك - كما يعلن هو - حيث يدخل الجنة «فيتجلى له الرب تبارك وتعالى، ولا يتجلى لشيء قبله، فيجر ساجداً» (المصدر سابق نفسه مع معانيه المذكورة، ص 44).

2 - عبد الرحمن بن الحورقبة - تلميس إليس - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 99.

(3) - القرآن - سورة الأنعام / 103 - 104.

على أهل الظاهر، بكل طردهم وأندسهم

وهذا ماقادهم في معظم أنساقهم - إلى الإسلاق فيما انزلق فيه معظم معصومهم: الحقيقة الجوهرية لا تخرج عن حوربهم. وإذا عدنا إلى قول النفري من أن العلماء ثلاثة أحدهم عالم الباطن الدلّسي، فإن عدد «ثلاثة» هذا يُحتزل، في القراءة الباطنية (الصوفية)، بعدد (واحد)، هو بعينه هذه القراءة. ومن ثم ووفق ذلك، تكون الآية القرآنية الشهيرة المتعقبة بامتثابه والمحكم والتأويل والعلماء، والمآثي عليها مراراً، تأكيداً لمقولتهم. إذ إن «الظاهرين» يبرزون، والحال كذلك، بصفتهم أهل «الزيغ والقشور»، الذين يأخذون بـ «الامتثابه»، في حين أنهم هم - أي الباطنيين - يعتبرون «العلماء» بحق، القادرين على ممارسة «التأويل الحق»، بحيث يتمكنون من الإحاطة بـ «المحكم»؛ هذا، بضعة أحال، إذا وضعنا في الحسبان أن «الروا» في الآية المذكورة، تُفهم بصفته «رواً عطفية وليس راء ابتداء، على ما قدمناه، في موضع سابق، من مقارنة بين البيضاوي وشارحه الكارروني.

وقد يفهم من ذلك أن باطنيين - تميزهم القطعي بين «باطني - جوهرية» و«ظاهري - مظهري» في نص لقراسي (والحديثي بدرجة أو بأخرى) ودون أن يحددوها عيناً - فقد وضعوا هذا النص في أيدي المتمين إليه ليتعاملوا معه وفي ضوئه على نحو حر ونشط ودون عَقْد الوقوع في «الزيغ والانحراف»، وهو كذلك حقاً. لكن لما كانت للقراءة الباطنية خصوصيتها في «الذوق و«لرمز» و«الإشارة» و«الوحد» و«الجوهر» و«العرض» الخ... مما لا يحور عليه، عادةً، سائر الناس وخصوصاً «العامة» منهم كما يعلن ممثلون تلك القراءة، فقد انصوت - ضمناً وتحت ضغط أيديولوجي وسياسي - على نزوع إلى ما يقرب من «مخبوية ثقافية» بقدر ما ومعنى ما. فالدفاع عن «الحقيقة الباطنية - الجوهرية» من قبل

(١) - تلك هي: «هو الذي أنزل عليك الكتاب» من آيات محكمات من أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين في معصومهم زيغ يبعثون بامتثابه منه ابتغاء الفتنة وبتعاء تأويله وبما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به» - سورة آل عمران/7.

المصادر ليس عليها ظهر وكأبه امته لـ «لحمهور» و سعلاء عليه ، أي بذلك اندي  
 بعدم هذا من حيث هو القمع ورء «العقيدة الصهرية» في تلك «الحقيقة»  
 وقد برر هذا الموقف في صيغتين نثير كسهما دجحت - كل منهما بطريقتها -  
 بين النظري الذهني والسياسي لإيديولوجي. ولكن واحدة منهما أوضحت عن  
 هذا الأخير (السياسي الإيديولوجي) على نحو تخصص وبارر أما هذه الصيغة  
 فقد تمثلت في «الشعبة» ، بحسبة خصوصاً بـ «لشعبة الجعمرية» (١) في حين  
 عبرت الصيغة الأولى عن نفسها في شخص «الصوفية».

وإذا كانت الشيعة المذكورة قد ساطت شؤونها بـ «الإمام المعصوم» ،  
 العام بالأشياء كلها عمقياً ، فإن بصوفية بصت أمورها بـ «الشيخ» ،  
 مدى عتلك أسرار الباطنية؛ مما يحرقه من «اتكليف الظاهرة» ، كصلة  
 والحج ، التي يفهمها «باطلياً رمي». أي من موقع «القلب». بيد أن الأهم  
 في تأويل الباطني الصوري للبص فرآني حدثي تمثل في الإطاحة بالمصادر  
 -لاهوتية الإمامية (السنية) المركزية الثالثة، التي ورد ذكرها فيما سبق،  
 وهي: «لا إله إلا الله» ، غير المصادرة بصوفة التوحيدية التالية: «لاموجود  
 لا لله» (٢) ؛ معترأ - بذلك عما رء من تيميه موقفاً صوفياً ينطلق من القور  
 بأن وجود الأشياء المخلوقة ليس سوى وجود الخالق نفسه، وبأن كل شيء  
 يبتنى من الجوهر الإلهي ليعود إليه في النهاية، مكوناً معه الواحد كثيراً والكثير  
 واحداً (٣).

(١) - يعلن أصحاب هذا الاتجاه ما يعلنه «الباطنيون» عموم من أن القرآن باعناً وظاهراً ولكنهم يضيفون و  
 ذلك أن «الباطن» المذكور هو من شؤون المثيم . تدبب خصوا به دون غيرهم من أهل السجدة حادثة من  
 ستمين إلى الإسلام بعامة ، ( انظر مع المقارنة: علي عبد الواحد وافي - حين الشيعة وأهل السنة . المصنبت  
 مقدمة ماينا ، ص 36 ) . ومن هذا القبيل ، برر كذلك لتصور الاعتقادي السروي الذي سائر كتميم أو قبلاً  
 لإعتقاد الاسمخيلي ( انظر : قلب حتى تاريخ بيت - بيروت ، ص 318 .

(٢) - سر . اس تيمه العبودية ، الكتب الإسلامي ، بيروت ودمشق ، الطبعة الثانية 1389 هـ . ص 150 ، 156

(٣) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 14 ، 69 .



وجدير بالقول، أخيراً، بأن الصوفية في تمييزها الحازم بين «بصن» و«ظاهر» في النص القرآني الحديثي، قدمت تعبيراً عميقاً للدلالة عن عام «الملوكيين» المهتمين بمقرين المذللين، حتى لو كان هذا التعبير قد اكتسب طابعاً موعلاً في الرمزية وفي نكوصه عن اشخص فيما بين الاجتماع الاقتصادي والإيديولوجي والسيكولوجي وجنسي. إنها الوجه الآخر من «جدة الأرضية» المفقودة و«الجنة سماوية» الموعودة، وكذلك البديل «الروحي» عهما، ذلك البديل الذي يشتمل على «ثمار» الأكران كلها، دفعة واحدة. ولذلك، فهي الزهرة المبهوطة والأمل المهدور لأولئك المخيبي الآمال في واقعهم كس في «أوب أمرهم» من ذوي السلطة السادسة والاقتصادية وذوي السلطة الإلهية الدينية المتحالفين معهم ضمن علاقة المصالح المبررة والولوجيا والإيديولوجيا المكرسة مصلحياً.



ويتعين علينا الآن، أي في ذلك العقد خصص من المسألة المعنية، أن نفحص ما يمكن أن يتولد عن التقابل بين بن يمية والنبي محمد من طرف، وبين المتصوفة الباطنية من طرف آخر. ويمكن ملاحظة أن هذا التقابل يجعلنا نوجه المعضلة وقد ازدادت تفرعاً وإعظالاً. فداود، محمد النبي، يعلن في حديث له أتت على نصه سابقاً، وهو أنه يحكم بالظاهر، في حين أن الله يتولى السرائر. ما العن، والحال كذلك، إذا لاحظنا أن بن يمية - وهو من هو في أهلية في تاريخ الفكر الإسلامي - يفهم النبي على نحو آخر مابين، لفظاً ونصاً، لما أعنيه هو نفسه (أي النبي) عن نفسه. بن يمية هذا يحدد موقفه ذاك في رسالة له عنوانها يدل عليها، وهو: «معارض الوصول إلى معرفة أن أصول الدين ومروعه قد بينها الرسول». بل إنه يعلن في هذه الرسالة - كما هو بين من عنوان عما يزيد عليه، بحيث يغادر بني محمد العارف بإطلاق للدين

أصلاً وفرعاً، وباطناً وظاهراً، نصراً وعملاً، ومن ثم، فهو العارف في النقل والراهن والبعد:

«فصل في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ينس الدين أصوله وفروعه باطنه وظاهره، علمه وعمله» (1).

هل يعرف ابن تيمية عما عرفه النبي 'كثير من النبي نفسه، الذي أعلن أنه يحكم بالظاهر دون السرار، بسوط حكمه ب' الله؟ أم هل يقال، مثلاً، إن الحديث (وأمثاله) وضعه الوضاعون وفق مصالحهم، وإن الحديث «الصحيح»، من ثم، هو ذاك الذي يكرس النبي حكماً للظاهر والباطن؟ ولكن إذا كان الأمر كذلك، فما «الكتاب» نفسه يعلن أنه يحتوي «المحكم والمشابه». وهذا ما يفتح أبواباً واسعة لتقصي «المحكم» وإتباعه، وكذلك كشف «المتشابه» والابتعاد عنه من يحكم على من؟! هكذا، تعود المسألة مبرحة أمام «أهل الباطن»، ليعبر أنهم هم المؤهلون لـ «العوض في المعاني الحقة» لنص القرآني والحديثي، أي في معانيه «الحكمة». ولا يقدم كثير أو قليلاً أن يقال، حينئذ، بأن «الله شرع» على المتأرجعين في «كتابه» أن يردو براعتهم إليه وإلى رسوله:

«فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول» (2)،

أي - حسماً للمسألة - أن يتهاوا بها لصالح «الظاهر»! إذ ما هو «الظاهر» هذا، هنا؟

إن ابن تيمية، الذي يكفر «استمسة والبطنية» لأنهم لا يقعون بـ «النقل» بل يسجلون إلى «العقل - الفلسفة» وإلى «الذوق الجواني - المتصوفة الباطنية».

(1) - ابن تيمية - معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيها الرسول - مع رسالة في المصداق  
مشركه - حقه وخارج أحاديثه عبد العزيز رباح، دمشق 1387هـ، ص 5.

(2) - شرآن - سورة النساء/59.

يستشهد بكلام للرازي في رده على هؤلاء وعندهم، إذ يقول:

«لقد تأملت الطرق الكلامية والمذهب الفلسفي، فما وجدتها تشفي عسلاً ولا تروى غليلاً، ورأيت أقرب لطرق صريقة القرآن في الإثبات: (إليه يصعد الكرم الطيب)... و (الرحمن على عرش استوى)... وأقرأ في النفي: (ليس كمثله شيء)... (ولا يحيطون به علماً)... قال: ومن حرب مثل تحريبي، عرف مثل معرفتي» (١).

كيف لآمن تيمية أن يرى في تلك بطريق الإثباتية «شعاعاً للعليل ورتواء للغليل»، في الوقت الذي مازلت المسألة تعرض نفسها بمخاتلها خزاناً لا يصب لتوتر نصي متصاعداً؟ فلقد رأينا، فيما سبق، كيف وقف أنس بن مالك عاجزاً أمام الآية الواردة أنما (الرحمن على العرش استوى)؛ ذلك لأنه لم يدر ما يفعل في تأويله أو تفسيره! «العرش» و «الإستواء» فمثل هذه لآية أثارت لدى العقلاء، من سكتة وسكتة، والمتصوفة مشكلات كبرى. كانت من وراء الاستقطابات التي تبلورت في صفوفهم

ولعله من الملاحظ أن من سمع بفتح في حلف مطقي، حين يهتد بهم الصرامة لاتباعهم «طريق القلب وصدق وإرادة» للوصول إلى «الحق»، ويرد، في الوقت نفسه، آية قرآنية تؤكد على أن من هداه الله إلى الإيمان، لن يصله أبداً:

«وما كان الله ليضل قوماً إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون» (٢).

إذاً، لم يضمن ابن تيمية على المتصوفة أن يسلكوا طريقهم، بعد أن اهتموا، في الإيمان عامة (١)، ثم، لم يقر ابن تيمية بأن:

(١) من تبعه: معارج الوصول - فخصاص الدعوة مستمرة، ص ١٠٠.  
(٢) عمران - سورة البقرة ١٢٩.

«للتصحية فهماً في القرآن يخفى على كثير المتأخرين»<sup>(1)</sup>، ويعلى - في الوقت نفسه - رفضه لأن يكون الصوفية من ذوي «فهم خاص للقرآن»؟ هل يملك هو نفسه هذا «الفهم الصحابي للقرآن»؟ وإذا كان ذلك كذلك، فمن يحكم فيه، ليس لصوفية طرفاً في الموقف؟! ألا يصح لقول بما يقفه بن تيمية عن ابن سينا من أن:

«الرسول علم الحقائق، لكس... لم يبينها بل خاطب الجمهور بالتحصيل في خطابه لا في علمه»<sup>(2)</sup>، وإلا، لم يعلن ابن تيمية ذاته عن أن «الرسول»

«بين الدين أصوله وفروعه باطنه وظاهره، علمه وعمله (وأن) هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان»<sup>(3)</sup>؟

كيف بين محمد ذلك، والأمر على ما هو معروف من وجود «التشابه» في «حديث»، كما في «القرآن»؟ كيف وصل لسيطري إلى أن في «الحديث كما في القرآن المحكم والتشابه»، كما سبق أن أوردنا ذلك في حينه<sup>(4)</sup>؟ ثم ينبغي أن نضاف إلى ذلك ما كان يعلنه النبي من أنه «بشر»، مؤكداً - على هذه الطريق - على أن «البشر»، بما هم كائنات، غير مهيبين لغوص فيما وراء الظاهر، أي «الغيب» وقد قال النبي محمد، ضمن هذا الاتجاه:

«إنما أنا بشر. وإنكم تختصمون بي، فعن بعضكم يكون الحق بحججه من بعض. فأقضي له على نحو ما أسمع منه. فمن قضيت له بشيء من حق أخيه. فلا يأخذن منه شيئاً. فإنما أقطع له قصعة من النار»<sup>(5)</sup>.

إن جماع القول فيما قبل يكمن في أن الصوفية امتلكت من الشرعية في قراءتها «الصوفية الاستباطية - الاستنباطية» للقرآن ما امتلكته القراءات القرآنية الأخرى،

(1) - ابن تيمية معارج الوصول - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 46.

(2) - ضمن ابن تيمية - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 5 - 6.

(3) - بن تيمية: المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 5.

(4) - حذر الشاهد، الذي أوردناه للسيطري ضمن حاشية على (مبتدئ بن أنس: الوضأ).

(5) - بروحاً للإمام مالك - الجزء السادس، «معيذات لمقدمة سابقة»، ص 448، ضمن (كتاب الأفضية).

حصولاً السلفوية (الأصولوية) منها، التي بحث ابن تيمية أحد أركانها. فهو السدي  
يعن، دون لبس:

«والصواب طريقة السلف، وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص، فلا بد أن  
يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ. فأما أن يكون النص المحكم قد  
صيعته الأمة، وحفظت النص المنسوخ؛ فهذا لا يوجد قط ونسبة الأمة إلى حفظ  
منهيت عن اتباعه، وإضاعة ما أمرت باتباعه، وهي معصومة عن ذلك». ومن ثم،  
فإن «معرفة الإجماع قد تتعذر كثيراً أو غلباً، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين؟  
بخلاف النصوص، فإن معرفتها ممكنة متيسرة... فالطالب قد لا يجد مطلوبه في السنة  
مع أنه فيها (خط التشديد مني: ط. تزييني) وكذلك في القرآن؛ فيجوز له إذ لم  
يجده في القرآن أن يطلبه في السنة (دا) لم يكن (م) في السنة معارضاً لما في القرآن  
وكذلك الإجماع الصحيح لا يعرض كتاب ولا سنة (خط التشديد مني: ط  
تزييني)» (1).

إن ابن تيمية، في هذا النص كم في غيره من أعماله، يصادر على كل  
القرءات للنص القرآني الحديثي، التي تخرج عنه، بما هو، ومن حيث هو زمان  
ومكاناً ونية ووظيفة. فعلى سبيل إلمته للمجتهد، الذي لم يفقد إحساسه  
التاريخي بالزمان والمكان، يعلن بن تيمية، بعبارة مفهومة بالمكابرة والعدمية التاريخية  
الترائية، إن هذا المجتهد، الذي بحث الخطي باتجاه إيجاد حل لمشكلاته السوعية  
الحديثة، لا يصح أن يبحث عنه في عصره هو نفسه، بل عليه أن يلتفت على نحو من  
الأحباء باسم ذلك النص ومن موقعه، حتى حين يتضح أنه «قد لا يجد مطلوبه في  
السنة وكذلك في القرآن» (2).

(1) - ابن تيمية: معارج الوصول - المعصيات المنسية سابقاً، ص 48.

(2) - بعد أن الأديان ما أعلنه أحد الباحثين لاسلاميين في العام 1990 من القرن العشرين، وهو محمود العكام  
«مقطعي والفني في الإسلام كفتلان بتحقيق التعصبة الشاملة لكل مستحدثات وسعة دلالات ألفاظ الشرع قدره  
على استيعاب كل شيء». (بعد إلى السامع وسبقه في الفصل الأول من هذا البحث).

إن هذا الموقف النظري الإستراتيجي للأصولوية (السلفية) هو، من بين  
المواقف الأخرى المحتملة على صعيد قراءة النص القرآني الحديثي، الأكثر استقراراً  
لسياقات الاجتماعية والتاريخية وبتأثير هذه النص ولأكثر امتثاناً لها؛ كما هو،  
من بين تلك المواقف، الأكثر فاعلية في إنتاج اغتراب النص المذكور إزاء الواقع  
وإبرازه بمثابته عبثاً عليه. وقد عملنا، فيما سبق، على استقصاء الإواليات الكامنة في  
بنية هذا الموقف، والتي تتيح له أن ينتج نفسه ويعيد إنتاج نفسه تحت مظلة الوهم  
الإيديولوجي وإعادة توليده وإنتاجه، بحيث إننا نواجه حضوراً له قد يكون كثيفاً في  
الوضعية العربية الراهنة.

إن موقف ابن تيمية من القراءة الصوفية للنص القرآني الحديثي هو واحد من  
مواقف متعددة أسهمت، بقوة، في تحويل عملية التفسير والاجتهاد والتأويل لهذا  
النص إلى فزاعة في أيدي الأصوليين ضد الاتجاهات المستتيرة في الحركة الدينية  
الإسلامية منذ القرن الرابع عشر حتى الآن، مروراً بسوهاية وغيرها من الحركات  
الأصولوية، التي أعلنت «الجهاد» ضد المخرفين المبتدعين. والأمر الملفت هو أن قراءة  
ابن تيمية للنص القرآني الحديثي نصراً فيها جمع من الفقهاء وجمهور واسع من  
المؤمنين على أنها «بدعة»، خصوصاً في جانبها الذي يحرم ابن تيمية بمقتضاه ليس  
«ريادة قسور الأولياء والقديسين» فحسب، بل كذلك زيارة «قبر النبي»، ودعت  
بدعوى أن هذا يحول دون «التفرع لله وحده». وقد كان مصيره الشخصي  
المأسوي تعبيراً عن عملية التبديع تلك. فقد سجن ابن تيمية في قلعة دمشق طويلاً  
مزيد على ست سنوات، مات بعدها في القلعة. وكان سجنه هناك قد تم بأمر من  
لسلطة، التي استندت، في ذلك، إلى «بدعته» وإلى الجمهور العاضب الذي  
ينتسب، أساساً وبالأغلبية، إلى الإسلام الشعبي<sup>(1)</sup>.

لقد عمل ابن تيمية، في قرائته الأصولوية انصاراً، على تسفيه الأحلام والآمال

(1) - خمر مع المقارنة: J. Fueck: Arabische Kultur u. Islam im Mittelalter, a. a. O., S. 204 - 206.

للمعدغة، التي صنعها الجمهور بوسع من «إسلامه»، ليقدم إليه «إلهاً متعالياً» و «سباً  
 قسداً» في تطبيق سنته. ف «الأوباء»، سبب تسعيم المصوفة وكانوا هم في صلبهم،  
 كانوا بمثابة البدائل المباشرة عن القيم الدينية الأخرى المورثة في التعالي واستعقيد  
 ولذلك ونحسب نيكولس: «أصبح تصوف... إلى أن أتمس للمسلمين غداء لم يؤمنه  
 لهم لإسلام الرسمي. وبهذا المعنى، أصبح في الواقع (ديانة شعبية)»<sup>(١)</sup>

من هذا الموقع، عملت القراءة الصوفية لنص القرآني الحديثي على إنهاء أو  
 خلاصة عنصري التعالي والمفارقة الخاصتين بالألوهية الإسلامية، اللذين يجسدان سمتين  
 كبيرتين في القراءة التيمية للنص المذكور. وهكذا، أصبح ممكناً أن يعلن أحلاج  
 شعره «الدامي»، أي الذي كلفه حياته:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا      تحسن روحنا حللتنا جسداً  
 إن الحديث عن «باطن وظاهر» في القرآن والحديث النبوي قاد، باسمهم، إلى  
 تكوين إحدائيات وفضائل جديدة في حق سحر القرآن الحديثي. ومن ثم، فقد  
 اتسعت دائرة الاختراق لهذا النص هكذا بعداً، بحيث بدأ مستجيباً لاحتياجات  
 وسط أخرى من المؤمنين عبداً ما كانت تعيش في أحوال شديدة الإضراب  
 ولتهميش الاجتماعي أو الاقتصادي أو النفسي أو الديني أو الإلح...، أو هذه  
 جميعاً. فهذه الأحوال كانت تخترق موروثاً ثقافياً بخصوصية بارزة، لم يكن بإمكان  
 تيار إسلامي آخر غير الصوفية أن يستجيب - برهافة وحميمية - لها ويتقاطع بقوة  
 معها، على نحو ملفت وبارز<sup>(٢)</sup>. ونحن نعلم أن الغزالي - وهو الشخصية الإشكالية

(١) - صمن: دومينيك جورديل - الإسلام، معطيات المذكورة سابقاً، ص ٨٥.

(٢) - من هذا، قد يصح الأخذ برأي ابن أبي عمير، صمن حادثة تاريخية: «إن أسباب الانتصار النهائي للإسلام عند  
 بريجن بربر مراكش ابتداء من القرن السادس عشر تبدو في هذه الأمور الثلاثة: إنه أضحى نحو التصوف في تيميم  
 في عبودية آية ختم، وإن الشوق الدينية لشباب مهام دائمة لم يس من هذا التصوف، وإن عبادة الأرواح تمت عند  
 سير دينا كمناول إدراكهم وأدواتهم حيث لم يكن لإسلام سوى رداء خفيف» (صمن هذا في مأسه -  
 إسلام، المعطيات المعطاة سابقاً، ص ١١١). وقد في - ك القول، هنري أنه لم يكن هناك «...»  
 على ماسواي، وإنما كانت تلك الأمور ثلاثة دعوى، هي إسلام أولئك، بالوسط

لتي جمعت بصيغة مضطربة بين الفقه و الكلام و التصوف و الفلسفة - لم ينح من محاولة التأكيد على إمكانية قراءة «نص مقدس» صوفياً، وإنّ باتجاه صوفي سني و برأي بيكلسون، فإن العزالي وإن لم يوفق في ابتداع «تصوف سني»، فإنه تمكن من أن يسمّى «سنة صوفية»<sup>(١)</sup>. وهو - بهذا - خفف من الصربات القاسية و المتدنية، التي يتلقاها المتصوفة من رجال الفقه السنيين. ذلك أنه - بسطوته الإيمانية السية في حيه (في القرن الحادي عشر) ضمن أوساط السنة عموماً في المشرق العربي - جعل هؤلاء الرجال ينظرون إلى التصوف من موقع أميل إلى التفاضلي (و لا نقول القبول)؛ خصوصاً فيما لم يتصل بأمور من مثل «رفع التكليف» في الوجبات الدينية الطقوسية (صلاة و صوم و حج إلخ...) (٢).

كانت الكلمة الأخيرة لباطنية - بصيغتها الصوفية - قد تمثلت في «العودة بصفرة» إلى الحبيب - الله، عبر قراءة سبتانية رمزية للنص المعني. وإذا كان الفقهاء و الكلاميون قد قرؤوا النص القرآني حديثي في ضوء قواعد منطقية و موقع الالتزام القطعي بالطقوس الدينية، وإنّ اختلافات في فهمها و في من حرياتها، فإن الصوفية أحرّوا على الحس و برمر و الإشارة و المعرفة «اللدنية» كسبيل للتوغل في «باطن» النص المذكور، مُخضعين - بذلك - هذا الأخير - «تأويل باطني» يطيح بـ «ظاهرة» المفهوم ظاهرياً بغية التقاط «باطنه»، أو بالأحرى يقر بظاهرة بمشابهته هو و بصره بخصين من تحيات «الحقيقة الكونية». و غنى هذه الطريق المركبة و الشائقة، و صلوا، مثلاً، إلى «أن الوحي ليس إلا صفاء النفس، وإن شعائر الدينية ليست إلا للعمامة، أما الخاصة فلا يلزمهم العمل بها، وإن الأنبياء سواس العامة، أما الخاصة فأنبيؤهم الفلاسفة؛ و ليس هناك معنى للتمسك

(١) - درمبيك سورديل: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 85.

(٢) - يكتب سلطان محمد الجنايتي، في ميدان دين، مضافاً أن «تصوّلاً لقلبية بدون معرفة مراتبها الباطنة حيلة عنه مؤذبة». (عن أحمد محمد حيدر - تكوين و سجن، لأعمال الكاملة 1 - دار الشمال للطباعة و النشر و التوزيع، مارس 1987، ص 187)



حرفية القرآن، فهو رموز لأسماء يعرفها العارفون، بما يجب أن يفهم القرآن على طريقة التأويل والمجاز، وللقراء صهر وبصر، وينب أن تخترق الحجب المادية حتى نصل إلى أظهر ما يمكن من الروحانية»<sup>(1)</sup>.

ولعلنا نلخص الهدف الأكبر لعمية الاختراق الباطني الصوفي للنص القرآني الحديثي، في ضوء الموقف الذي أعلنه ابن سبعين الأندلسي (من القرن الثالث عشر)، إذ نشير إلى أنه إذا كان الفقهاء قد حددوا أهدافهم بتحديد الطرائق (الطرق)، التي تقود إلى عبادة الله، وكان الفلاسفة قد حددوا أهدافهم بتحديد الصرائق، التي تفضي إلى فهم الله كعقل كوني كلي، فإن المتصوفة الباطنيين «جهدوا» لاكتشاف الطريقة، التي تجمعهم فدرين على الاتحاد بالله والفناء فيه وإذا تعقبنا البؤسات والمخاضات، وسعدت الوظيفية، التي كمننت وراء شوء هذا الفريق الباطني، فلعله يتضح أنهم - عبر التجربة الصوفية الباطنية - في قادروها وتميزوا بها - واجهوا نبر التعقيد للنص القرآني الحديثي، الذي قام على ضبطه وقنونه وصوعه كتابة. لقد أعلنوا موجهتهم هذه بغية اقتحام البحث عن بدين يتمثل بـ «عالم حر ومفتوح» بعيد عن عيون السلطة السياسية والفقهية الإيديولوجية أولاً، ومن موقع الانتقام للتاريخ الإسلامي غير المكتوب (الإسلام الشعبي خصوصاً) ثانياً، ذلك التاريخ الذي عيشه قضية العملية التفقيحية تلك، وعوامل أخرى.

ومن الملفت أن، التجربة الباطنية المعنية ظهرت - بصيغتها الإمامية الشيعية - عبر رفض عملية التفقيه المذكورة، التي تسع على «حصرها الخاص»، وذلك بصرح بديل عنها يتمثل بـ «مستقبل ما» كامن في ضمير الباطن الروحي. وقد ترتب على ذلك أنها نظرت إلى الإمام على أنه تجسيد - «لحقيقة»، وإلى «النبي» كشأنه تجسيداً شريعة. ولما كانت نبوة محمد آخر انبؤات، كما أعلن ذلك هو نفسه، فإنها هي -

كذلك - آخر «الظاهر». أم «الإمامة» فتبقى تمثل «باطن البسوة» عمومًا  
وخصوصاً<sup>(1)</sup>.

وعلى الطرف النقيض المقابل، تقف الظاهرية. فهذه تعلن أن الممكن الوحيد،  
على صعيد قراءة النص القرآني الحديثي، يكمن في «ظاهرة». ولقد وجد هذا  
الاتجاه تعبيره لدى جمع من الفقهاء، كان ابن حنبل وداود الظاهري (من القرن  
تاسع) في ظليعتهم. أما الأول منهما فقد تمسك بحرفية التفسير لهذا النص، مع  
التساهل في حالات استثنائية بـ «إدلاء رأي». لكن الثاني لم يُقر - مع جملة  
الظاهريين - إلا بذلك التفسير وبصيغة من «الإجماع»، الذي يقتصر على أصحاب  
النبى. ومعروف أن ابن حزم الأندلسي (من القرن الحادي عشر) كان من كبار  
اسطرين للظاهرية والمدافعين عنها. وهو ذو دلالة هامة، بالنسبة إلينا هنا، يكمن  
في اعتقاده هؤلاء بأن «الباطن» لله، وبأن «الظاهر» لنا. وهذا يشير إلى الإقرار  
بوجود «باطن وظاهر»، مع التوقف في حدود إنشائي<sup>(2)</sup>.

بيد أن المذهبين السابقين، البصري (صوفي) والظاهري، يواجهان كلاهما  
رفضاً من مذهب «أهل السنة وجماعة»، الذي يكتسب - أحياناً - صيغة «أهل  
السف»، أو «السلعية». فهؤلاء يرون أنه من تتعمل والإفتئات على «الحقيقة  
القرآنية النبوية» أن تُجزأ هذه الأخيرة عن النص إليها باطناً وظاهراً. ذلك لأن  
«الحقيقة» المذكورة تمثل مُعطى واحد. وبتعبير آخر، يلح أهل السنة والجماعة من  
جماعة السلف على أن الأمر، هنا، لا يتعلق - «حقيقتين» تبرز الواحدة منهما (وهي  
الظاهر) بصيغة الشرع والأعمرى (وهي الباطن) بصيغة التصوف وغيره؛ إنما الأمر  
يتعلق بـ «حقيقة» واحدة قد تبدو لنا بمظهرين إثنين. من هنا، أتى الهجوم الصاعق  
على من عمل - بحسب من ينطق من مثل ذلك الموقف - على «تخظيم الشرع الذي

(1) - انظر، مع المقارنة: أدونيس - الثابت والمتحور، الكذب اللبى، دار العودة بيروت 1977، ص 91.

(2) - انظر، مع المقارنة: هنري ماسيه - الإسلام، لمصنعات تتمة سابقاً، ص 128 - 129.

سموه بالطاهر . (وعلى تكريس) سعي نص ، وراء ما يسمى بالفتوحات  
والكشف التي ماهي إلا وساوس شيعية وأكوار فلسفية إلحادية» (١) .

وفي هذا المساق مدح ما عساه شذهي وما أتينا عليه في إطار سابق من أنه  
يؤس بلا تشويه، ويصدق بلا تكليل، ويتهمة نفسه في الإدراك .

وما هو ذو دلالة موضوعية، في ذلك، يكمن في أن المذهبين كنيهما، الطاهري  
وخاص بأهل السنة والجماعة، مثلاً قراءتين من قراءات محتملة للنص القرآني  
الحديثي؛ مثلاً في ذلك مثل قراءة البطنية (الصوفية) . وليس في هذا المعصي  
الدلالي الموضوعي مفاضلة لواحد من تلك المذاهب حيال الآخرين . وقد كان من  
شأن ذلك أن بررت التجربة السياسية والسيوسوتقافية والنصية للعصر الذي عاش  
فيه أولئك وخم هم أنفسهم، الواقعة اكتسب . شيد فشيئاً طابع حقيقة مكرسة  
واجهها الله . ردت إلحاح مطرد؛ تلك هي : إن من يشئ - صراحة أو ضمناً أو على  
حرارة أخرى - فحماً خاصاً معيماً . ذلك مصر معتد الفهم الصحيح له بإطلاق .  
جرح - على الأقل - من «مظلة الرحمة الإلهية» ، ليت عبر عنها النبي محمد بقوله  
اشبهه (و كما أتينا عليها في مساق سابق) لا اجتماع أمي على ضلالة . كما كانت  
حقيقة أخرى تفصح عن نفسها في دهان مئات المستترة من المسلمين، وهي تلك  
التي تتمثل في أن قراءة مائتين مئة في حديثي إد أريد لها أن تهيم في وسط مس  
أرساء المؤمنين ولعله لم يكن أمامها - في سبيل ذلك - إلا طريقان إما أن تصبح  
أصبحا واضحين وضوح الشمس في رابعة النهار - إما الإندغام بالسلطنة بيوت أو  
وفليهاً أو كليهما معاً، وإما السور إلى تحت لأرض لممارسة عمل سري بسف  
الجهنم الواسع حوله .

(١) . المرجع السابق . الأصول العلمية ، دعوة . تحت . مقدمة سابقاً ص ٣١ - ٣٢

وإذ كانت مسألة «الظاهر و الباطن» قد أفضت إلى بلورة تياراتين كبيرين في الفكر الإسلامي أحداً من موقعها وعلى نحو صريح، على مشروعيتها، فإن فكرة أخرى بسبب المعنى انطلقت من هذه المسألة ذاتها للوصول بها إلى بقضها النظري؛ يعني بذلك «القراءة الفلسفية» للنص القرآني الحديثي، ههنا، يواجهه - إجمالاً وعموماً - المسوغات التي يواجهها هناك؛ ولكن، بعد ذلك، يحو تلك القراءة الفلسفية تحراً مستقلاً عن ذلك النص، تؤسس لمنظومة معرفية جديدة متحددة، أساساً، بكونها ذات بنية عقلية ودات رصيدة نوعي حصص من المفاهيم والمقولات ولأدوات المهجبة. وقد كان الصراع شاقاً من أجل الحفاظ على مشروعية عملية تأسيس لتلك المنظومة الفلسفية.

والقصيدة التي طرح نفسها في هذا حقل، تكن صطلها بالسؤال التالي. لماذا كان التصور الإسلامي عموماً (وسبب القرسي الحديثي من ضمنه وعلى نحو محض) مهيماً في المجتمع العربي الإسلامي وكان سبي جميع المثقفين في هذا الأسير أن يحددوا موقفهم من ذلك التصور، فكيف تبدل الفلسفة، ههنا، هذه القضية؟ برهنة الأولى قد يبدو أن الأمر صعب كل صعوبة، إذ لم يكن مستحبلاً (ههنا في حال الإقرار بأنا أمام نسقين معرفيين مختلفين ومتمايزين، هما الفلسفة والدين). لكن استقصاء الموقف وتحليله بعمق وفي سياقه المشخص، يظهران أمراً على غاية صراحة هو - في الوقت نفسه - أحد أوجه الخصومية الفكرية للمجتمع المذكور. ذلك الأمر يتضح في أن الفلسفة العربية، أو الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي المعني، كان لها أن تجد أحد مصادرها الكبرى في البنية الإشكالية للنص القرآني الحديثي ذاته، أي في كونه بنية مفتوحة، مفتوحة ودعوة، تحتل الاحتراق باتجاهات وأوق متعددة.

ههنا وضمن هذه الخصوصية القرآنية الحديثة، كان من الممكن أن يُنطلق من

لتشديد على الانتماء للدين الإسلامي ومن الاستطال بظله أولاً، ومن الحضور  
لكثيف لمسألة «الظاهر والباطن» ثانياً، للوصول منها إلى أقصى الحدود المعرفية، في  
حينه (1).

ولقد تم ذلك، فعبر عن نفسه بصيغتين ثنتين، واحدة تمثلت في أن  
بعض الفلاسفة العرب الإسلاميين سلكوا ذلك مسلكاً ضيقاً، دون أن ينظروا  
به (ومن هؤلاء الكندي من القرن التاسع)، وأخرى تمثلت في أن فلاسفة آخرين  
من الحقل المعني سلكوا المسلك المذكور ضمناً، ولكن كذلك على نحو مفصح  
عنه؛ أما ابن رشد فكان أحد كبار هؤلاء. فهو إذ يتحدث عن ثلاثة أنماط  
من العقول (هي الفينسوف والعقبي والمؤمن بعدي)، فإنه أعلن أن الفيلسوف  
هو وحده المخول باكتشاف «باطن» ذلك نص، مصوغاً بمفاهيم ومقولات  
فلسفية.

وإذا ما لاحقنا هذا «الاكتشاف» حتى نهايته، تبين لنا أن ابن رشد يرفض  
الإقرار بوجود حقائق تتجاوز حدود العقل، بحيث يغدو ذلك «الباطن» باطلاً في  
حدود العقل. وبذلك، تكون دائرة البحث قد اتسعت وفق ما يقتضيه العقل ذاته،  
وتكون - في الوقت نفسه - حرة تتناول للنص المعني واسعة كل الإتساع، بل غير  
محدودة إلا في الحدود التي يقررها العقل ويقرها.

وإذا كان ابن رشد في قراءته «الفلسفة الباطنية» للنص القرآني الحديثي قد  
تحدث عن العقول الثلاثة المذكورة آنفاً، فإنه لم يفعل ذلك بغية الوصول إلى  
موقف ثبوتي، خصوصاً من ذوي العقل الثالث، «العامة - الجمهور». فلقد  
كان هدفه من ذلك انتزاع مشروعية «العقل الفلسفي المستقل» في وضعية ذهنية

---

(1) - حتى ذلك الإعلان عن الانتماء للإسلام لم يكن - في أحوال كثيرة - كادياً لحماية أصحابه وتخصيصهم من  
تشكيك في إيمانهم: «أما الدخول - في كلام متكلمين أو لفلاسفة مشيئة محض .. وكان (أحمد) وغيره من  
أئمة السلف يحذرون من أهل الكلام لأن دواء عن السنة». (فصل عدم السلف على الخلف لزين الدين  
رجب الحبلي - المعطيات المقدمة مدية، ص 14)

هيمنت فيها - في حينه - قراءة سلموية قسمة إيديولوجياً واستبدادية سياسياً، وذلك من موقع إعلان الانتماء لصريح المصلحة الاعتقادية الإسلامية والتسليم عليها تفسيراً وتأويلاً. ومن هنا، ليس من قبيل صدقة أن تنظر إلى هذا الموقف الرشدي على أنه متماثل مع موقف العربي من مسألة ذاتها والذي ألح بموجبه على رفض الإقرار بتعميم حقائق الكلامية أو الفلسفية الكلامية أو الصوفية على عامة الجمهور (١). إن المعزالي، الذي مثل شخصية إشكالية تحركت في أكثر من حقل ذهني معرني (من الكلام إلى الفلسفة والمطلق وإلى التصوف إلخ...)، الجزء، هو أيضاً، قراءاته للنص القرآني الحديثي. ولكنه ظل في هذه جميعاً، وحيث كان يمر في كل منها، منوطاً بالإقرار بالقراءات الأخرى للنص المعني أولاً، ولتعميم قراءاته على الجمهور الواسع ثانياً (لستعد في أذهانتنا عنوان أحد أعماله، على الأقل، للإشارة إلى ذلك وإن عدى نحو مستط: حلم العوام عن علم الكلام)...

وقد أفاد الفكر الفلسفي العربي الكثير من النص القرآني، حيث عمل على صوغ مقولاته ومفاهيمه ومشكلاته المتصلة بالوجود والمعرفة والإنسان، متكئاً - من موقع خصوصيته وهويته - على ما وراثها من تصورات قرآنية حول الله وداه وصفاته والعلاقة بينه وبين الإنسان العارف والمعاقل، مروراً بتصورات الإبداع والحق والعالم المادي، وغيره. ويكفي أن نشير إلى واحدة من آيات «الحلق» أو «إبداع» الشهيرة (٢)، لتبين وجه الأهمية والخطورة لعملية التأويل الفلسفي لها، تلك العملية التي ترتبت عليها نتائج فلسفية كبرى.

وقد لوحظ أن فريقين من لفلاسفة كان لهما موقفان متباينان من موقع مثل

(١) - دوسيك سورديل، الذي يتحدث عن موقف ابن رشد من «الظاهر والباطن» ضمن النص القرآني، يرى - دون حق فيما نرى - أن الفيلسوف المذكور أعيد أنه «لا يسعى (على الفلاسفة) أن يوضحوا للآخرين بوجود تاريل يعوق تاريل عامة الشعب والفقه» (١) - سورديل، الإسلام والمعتقدات المذكورة سابقاً، ص ٨٨ - ٨٩ (٢) - «خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» - سورة الأعراف/٩٤.

ذلك الآية. إذ هل من مقتضى ذلك حال لإفراز بـ «خلق أو إبداع من عدم»؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو «عدم»؟ هل عدم الشيء إصلافاً أم عدمه سبباً وإمكانياً؟ وإذا جرى حديث عني «استواء على العرش»، بعد خلق أو الإبداع، فما دلالة ذلك، عني صعيد المسألة المطروحة؟ إضافة إلى هذا، بررت مقولات أخرى كثيرة (مثل الفاعل بذاته - الباطن، والفاعل بغيره - الظاهر)، أسهمت في سورتها المسألة الملحاحة للنص القرآني ضمن شروط تاريخية متغيرة، تدخل في صوغها، على نحو ما، التأثير الخارجي - الأرسطي - خصوصاً - وفق جدلية الداخل والخارج وفي هذا كله، كانت مسألة الباطن والظاهر، الحقيقي والظاهري، تكرر شتى نحو «وحرر»، ولكن من موقع معجمية فلسفة نامية وفي ضوئها.

يبقى أن نقول: إن تلك القراءة بفلسفة بالنص المعني وإن استمدت بعض مسوغاتها من هذا الأخير ووجدت فيه أحد مصادرها، إلا أنها كانت، بالأساس، تعبيراً خصوصياً عن النهوض الكبير، الذي حدث في المجتمع العربي لوسيط، خصوصاً من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر. إن مقولة «الباطن والظاهر» القرآنية كانت بمثابة نسوج من رعي لتلك القراءة وبغيرها (بصورة خصوصاً). وهي إذ دحست حيزاً لشخص الفلسفي والصوفي وغيره، فإنها دلت، بذلك، على أوهام الصورية السلفية، التي تقضي بأن يكون «لوقع» الشخص بالوصفات الاجتماعية الشخصية في التاريخ العربي الإسلامي» قد وجد نفسه، دائماً ومن طرف واحد، مدعواً إلى الاستجابة القطعية للنص القرآني الحديثي. لقد ظهر العكس من ذلك؛ لقد صهر أن هذا «النص» هو الذي كان يجد نفسه مدعواً إلى الاستجابة لمقتضيات «الواقع» المعني واحتياجاته، ويفضل - مع ذلك - أمراً يثير الانتباه، ويبحث على التقصي التاريخي للشخص، وهو برز تلك الأوهام في مراحل متعددة من ذلك التاريخ سروراً مكثفاً. وقد حدث ذلك بالرغم من أن هذا الأخير (في التاريخ) كان، على الدوام،

يدل على بطلانها عملياً في سياق المدرسة الإنسانية الملموسة، أي على عجزها عن حلولة دون اختراق النص المذكور واشطاره اندوياً وفق اشطار الفئات والطبقات والتجمعات القبلية والإتية، بحيث كان عليه أن «يتكلم بلغة الرجال».

\* \* \*

إذا كان الأمر على النحو المقدم تنفياً (في الفقرات الأربع السابقة)، فهل غدا سهلاً أو - على الأقل - وريداً أن نطبق الحكم النصي التاريخي التالي:

إن النص القرآني الحداثي لم يُعاصر، ضمناً وفي لُجّة الأحداث والصراعات، التي دارت بين مختلف المدارس والمداهب واتيارات فكرية على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، إلا من حيث هو نص اجتماعي وتاريخي وتراثي، وغيره. فقد خضع للسياق الاجتماعي، حيث نُصر إليه من موقع لنية الإجتماعية والاقتصادية والسياسية والإتية والثقافية، التي عث فيها هذا الفريق أو ذاك؛ أي من موقع عمية تموضعه والإفصاح عن نفسه. لاسيما إن القفز التدم (المطلق) على الواقع، بحيث إذا وجد مثل هذا الرعم، فعليه هو نفسه أن يخضع للبحث الاجتماعي (السوسولوجي) المنطلق من دراسة تلك البنية. كما أخضع للسياق التاريخي، حيث نُطر إليه في ضوء تشكّله التاريخي وتبينه، أي وفق عملية التراكم التاريخية، التي تعرض لها، والتي قادت إلى تصيره نصاً مركباً، نصاً يُنظر إليه من موقع من تعاصر معه تبعاً؛ نعي من موقع «الفكر الإسلامي»، الذي يمثل نصاً على نص: لاسيما إن القفز على عملية الصيرورة، التي واجهها النص «لأصلي» بصيغة القراءات التي أعجزها قراؤه. وأخيراً، أخضع النص المعنى لسباق تراثي، حيث كان هؤلاء - دائماً وضمناً أو بأفق واع مُعلن - أمام عمية تسين هذا النص لولياً من موقع التداخل



وانتواشج مع الوضعية الاجتماعية لمشخصة مورثيه والتدخل في سيجنها  
بيوباً ووظيفياً؛ مما عني مواجهتهم له غير جدية المعرفي والإيديولوجي وفي  
ضولها (كما تنطوي عليه من بعد نفعي، عني محور من الأنحاء وباعتبار  
من الاعتبارات).

## النص القرآني أتي «منجماً» - متورخاً

### 1.

حاولنا أن نتعقب، على مدار الفصول السابقة، احتمالات الاختراق التي تمت - ونتم - باتجاه النص القرآني (واحدشني)، بتحفير منه، وباقتضاء من الواقع لمشخص. فإذا كان هذا النص قد أتي في حله - إجمالياً كلياً، وقائماً على إشكالية بحكم والمتشابه، إضافة إلى تنبيه من موقع الإقرار بتعدد احتمالات تأويله، ثم من مطلق الإقرار بثنائية الظاهر والباطن، بآهله، بطلنه، فإنه يكون قد أعلن - على نحو من لأواء - بأنه نص مفتوح أولاً، وأنه يدعو بإفصاح إلى النظر إليه مفتوحاً ثانياً. وقد تبين، في ذلك ووراءه، عملية مطردة من التكون والفعل والاستجابة و«النسخ» و«التدقيق»، وفقاً لواقع الحار، مكبي خصوصاً. وينبغي أن نضع في حسبان، يداً بيد مع ذلك الأمر، تلك الحوارات والمجادلات والخصومات الأدبية اللاهوتية والطقوسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والحمسية إلخ...، التي كانت تدور بين النبي المتحفز بحذر من طرف، وبين أنصاره وخصومه من طرف آخر. وحدير بالذكر أن تلك الحوارات والمجادلات والخصومات اتصلت بمسائل لم تنتم إلى الحاضر المحمدي العربي والأجنبي، فحسب، بل انتمت، كذلك، إلى تاريخ عربي والعالمي. والحشد الهائل من القصص، التي يقدمها القرآن من مراحل تاريخية

قرية أو بعيدة، ينم عن ذلك الاهتمام بـ «التاريخ»

وإذا كان القصد القرآني من إيراد ذلك الحشد من القصص لا يلتقي مع طموح المؤرخ وبنشاطه المعرفي، فإنه (أي القصد) يشي بلحظة من حطت الوعي التاريخي، الذي يعلن عن نفسه ويفصح باطراد وبصيغ مضمّنة وغير مباشرة. وما يهمنا في ذلك يكمن في أن النص القرآني (والحديثي) يتقاطع مع بعدين اثنين كلاهما يشير إلى الآخر ويتممه، وهما البعد العمودي - الاجتماعي، والبعد الأفقي - التاريخي. فالمعالجة القرآنية والحديثية للمسائل، التي طرحها المجتمع المكي خصوصاً والحجازي على نحو العموم، ظلت - في أكثر صورها تجريباً وتعميماً - ذات صلة بهذا المجتمع وبما يحيط به من امتدادات جغرافية واجتماعية اقتصادية وثقافية وإثنية وغيرها. وإذا طلقنا من أن هذا المجتمع حسّد لحصة في سياق تاريخي عربي وعالمي، في حينه، فإننا سوف نضع يدينا على بعد التاريخي للنص المذكور. وبمقتضى ذلك، لن يكون توسعنا الإحاطة بدلالات النص القرآني الحديثي، إن لم توسّع حقها الاجتماعي المكي (الحجازي) إحداهما باتجاه الموروث الواسع والمتنوع، الذي وجد محمد نفسه أمامه مُتموضِعاً بأشكّل شتى، منها الأسطوري، والسحري الطقوسي، والأخلاقي، والاقتصادي، والجنسي، والذهني الشفائي بعامة.

إن تقاطع النص القرآني الحديثي مع البعدين الاجتماعي والتاريخي جعل منه نصّ عصره وشاهداً على عصره، في آن. وبالضبط، في هذا المعقد من المسألة، علينا التدقيق في لزوم هذا النص نحو تجاوزه (أي لعصره)، ومن ثم نحو الظهور بصيغ الكونية والشمول، تلك الصيغ التي رأيناها - بطريقة دينية متعالية - متجلية في سمات «الكلية والإجمالية»، و «الإشكالية مابين المُحكم والمتشابه»، و «احتمالية التعددية التأويلية»، وكذلك في «العلاقة التضافرية بين الظاهر والباطن».

وإذا ما أخطنا، الآن، بهذه السمات في ضوء المطلب القرآني بالنظر إلى النص قرآني إياه على أنه أتى «منجّماً»، فإن الوقت - كنسب بعداً آخر، من شأنه

يصل تلك السمات القرآنية الحديثة إلى نتيجة حاسمة، على صعيدها؛ يعني بذلك  
جماع القول في أن النص المذكور نص تاريخي.

فالقرآن يعلن عن كيفية ظهوره، بلعنه لخصوصية، إذ يقول بأنه «نزل  
مصحفاً». وبصيغة القسم، التي نواجهها بغزارة، يأتي قوله:  
«فلا أقسم بمواقع النجوم»<sup>(1)</sup>.

ويفسر ابن منظور ذلك في «لسانه» قائلاً:

«عني بحوم القرآن؛ لأن القرآن نُزل في سماء الدنيا جملة واحدة، ثم أنزل على  
النبي آية آية، وكان بين أول مدر من آخره عشرون سنة»<sup>(2)</sup>.

وهذا يتضمن القول، بحسب أحمد أمين، أن القرآن

«نزل منجماً على رسول الله... وكان يمرر حسب الحوادث ومقتضى  
الحال»<sup>(3)</sup>.

لاشك في أن إقراراً بأن القرآن نُزل على ذلك النحو المنجم، ينطوي -  
بالضرورة - على الإنطلاق من أن هذا السحر ذو بعد «تاريخي»، بخصوصية قرآنة  
معينة. ولعل ذلك يقوم على مفارقة مطلقة وتاريخية لا يمكن حلها من موقعها إلا  
عبر الدخول في العالم «الإلهي لاسببي»، وهي الاعتقاد بوجود معادلة محورها  
طرفان غير متوافقين وغير متضايقين (غير جدليين) لاسبوياً وجودياً ولاوضيفياً،  
نعني بذلك المصدر الإلهي المطلق إصلاقاً للنص القرآني من طرف، واحيز  
الإنساني النسبي إطلاقاً الذي يتجلى فيه هذا النص تطبيقياً من طرف آخر. ومع  
ذلك، بل بالرغم منه، كمنت صرافة الموقف المعني هنا وخصوصته القرآنية،

(1) - القرآن - سورة الواقعة/75.

(2) - ابن منظور، لسان العرب - جزء 48، تحقيق عبد الله علي الكسبي ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد  
الشرايبي - دار المعارف بمصر 1979، كلمة (بحم)، ص 4358.

(3) - أحمد أمين: فجر الإسلام - المعطيات المقدمة منه، ص 10.

وكذلك إشكاليته بما أثارته من مجادلات ومنازعات في سياق التوضع البشري،  
اجتماعي والتاريخي والزائي لنص المذكور.

لقد أعلن النص القرآني (وأكثر منه النص حديثي) أنه أتى «رحمة للناس» ،  
لذين لهم، بطبيعة الحال والضرورة، مصالحهم الدنيوية الخاصة والمتحولة، تلك  
المصالح التي إذا لم تؤخذ بعين الاعتبار، في حال توجيه خطاب «إلهي أو دنيوي»  
إليهم، فإنه - أي النص - سيقع في مأزق كبير قد يقود إلى التشكيك في مشروعيته  
ومن ثم في مضافه ومصداقه، بما في ذلك «رحمتها وحكمتها». ولكن ما حدث  
هو أن هذا النص القرآني ألح على الطابع التنجي - التاريخي هنا - لـ «عمية»  
صيرورته نصاً متوضعاً في الحقل البشري المشخص. وقد استهدف من ذلك -  
إصافة إلى الإلحاح في إظهار نفسه نصاً يجيب عن مسائل البشر المتغيرة والمستجدة  
فيعدل (يسخ) ما يعدل من آياته وفق هذه الحاجة الحيوية - أن يُبرز الطابع  
التكويني التربوي لكيفية «نزوله»، ومن ثم أن يمنح المُشرِّ به (محمداً) من الوقت  
والإمكانات ما يسمح له أن يناقش الدس فيه. ومن هنا، جاء فيه - بصيغة خطاب  
النبى المشر - :

«وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَىٰ نَاسٍ عَمِيٍّ مُّكْتٍ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (١).

ويبدو أن خصوم محمد كانوا يطمنون أن يأتي «كتابه» جملة واحدة، ودفعة  
واحدة. ذلك لأنهم، في هذه الحال، يمكن أن يجحدوا فيه من الثغرات والمآخذ  
ما يجعهم في موقع الهجوم. إذ حين يكون الأمر على هذا النحو، فإن «نبى الله»  
سوف يكون غير قادر على الإجابة عن أسئلة يطرحونها عليه تباعاً، دون فرصة  
للتأمل والتفكير. ومن هنا،

---

(١) - قرآن - سورة الإسراء 106. وقد أشار عبد الحميد محمود (في علوم القرآن - المعطيات المقدسة سابقاً، ص 7)  
بأن ابن عباس قرأ حرف الراء في (فرقة) مشدداً، أي ترتلناه مفرقاً منجماً. أما الطبري فقد رجح قراءة  
تخفيف للراء، ومعه (وَقَرَأْنَا فَفَصَّلْنَاهُ وَبَيَّنَّاهُ وَأَحْكَمْنَاهُ)؛ كما رجح أن تكون (مكت) بضم الميم وسكون  
الكاف أي مهل وتؤدة (مُستنداً ذلك إلى الطبري في تفسيره وإلى البحاري بحاشية السندي).

«قال الذين كفروا لولا نُزِّل عليه انقراں جملة واحدة؛ كذلك لتثبت به  
فؤادك» (١).

إن ذلك ينطوي على دلالة تاريخية تشخيصية، يمكن استنباطها من لُص  
القرآني الحديثي. فهي كمت في بيته الحفية؛ مسهمة. بذلك ومن وراء حجاب،  
في استنطاقه باتجاه القدرة على تحقيق استجابات متعددة ومتنوعة بنيوياً ووظيفياً، في  
إطار مasherع يفصح عن نفسه تحت إسم لتيارات الفكرية المستنيرة والمحافظة  
وما بينهما، على حد سواء.

وببعب أن تتوقف ملياً أمام مسألة لغوية ذات دلالة خصوصية مرهفة  
بأنسبة إلى تاريخية النص القرآني. فلقد سبق وأبررنا تفسير ابن منظور لـ نزول  
لقرآن منجماً، وذلك بإظهار التمييز بين كيفية 'تنزيله جملة واحدة' إلى سماء الدنيا  
و'ير 'تنزيله على النبي آية آية'، أي بصيغة تسكين 'القاف' في كلمة 'فرقناه'، وهي  
الصيغة التي رجحها ابن عباس. أما المفصل الهام الآخر من المسألة فيتمثل في ضغط  
الدلالة القرآنية من الكلمتين 'أرسل' و'نزل'، وكذلك في استنطاق الدلالة التاريخية  
من ذلك. ها هنا، ينبغي العودة إلى الزمخشري في "كشافه"، لأنه يضع يدنا -  
تحتيداً - على الشق الأول من المسألة المعنية. فهو يتناول هذه الأخيرة عبر  
السؤال التالي والاجابة عنه: "فإن قلت. لم قيل نزل الكتاب وأنزل التوراة  
ولا أنجيل؟ قلت: لأن القرآن نزل منجماً، ونزل الكتاب جملة". (2)

وقد أوضح ماهر المنجد، بصوب، ما اعتمد عليه الزمخشري في تمييزه ذلك بين  
لفظتين، فكتب ما يلي: "فالزمخشري هنا يعتمد على علم الصرف في التفريق بين  
بناء (فعل) وبناء (فعل)، فالأول أي صيغة (أفعل) تدل على الحدث مرة واحدة  
دون إشارة إلى تكراره أو تكثيره، والألف مزيدة فيه أفادت التعددية فحسب، أما

(١) - القرآن : سورة الفرقان/32.

(2) - الكشاف للزمخشري - الجزء الأول (في أربعة أجزاء) دار معرفة بيروت، ص411.

صعبة (فعل) فالتضعيف فيها أفاد تكرار الحدث وتكثيره". (1)

ها هنا، تبرز أهمية الشق الثاني من المسألة، وهي كون النص انقراي  
ستجاب - في ظهوره - لسياق تاريخي زمني. ويتضح هذا السياق بمقارنته بكيفية  
الزوال «من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا»، حسب تعبير الزمخشري. (2) فبمقتضى  
ذلك، لم يكن للنص، حالما دخل حيز التوضع لبشري، إلا أن يخضع لهذا الأخير  
بخصوصياته واحتمالاته؛ في حين أنه، على صعيد «سما»، أنزل دفعة واحدة، لأن  
«الزمن السماوي» - بحسب القرآن - مغاير لـ «الزمن الأرضي البشري» في أن  
هذا الأخير ذو آفات تتشخص في الفعل لبشري. ومن هنا، استطاع الرسول محمد  
أن ينجز مهمة «تبليغ» رسالته. فلو استخدم صيغة «الدفعة الواحدة» من التبليغ،  
سقط السياق البشري ولانتهى فعل التكوين التربوي القائم على مخاطبة لبشر  
بحسب طاقاتهم وامكانيات نفوسهم الواقعية. ولهذا، كان على عملية «إنزال» القرآن  
أن تتميز عن عملية «تنزله» ليس في الكيفية فحسب، وإنما - كذلك وبصورة  
رئيسية - في الدلالة التاريخية. إذ كما أن «المائة»، وإن كانت حصيلة الأعداد من  
الواحد إلى التسعة والتسعين، هي شيء آخر عن تلك الأعداد، فقد كان «التنزل»  
غير ما أفضت إليه عملية «الإنزال». (3)

هكذا وعلى الصعيد اللاهوتي النقدي، نواجه سياقاً تاريخياً (تنجيمياً) لنص  
حيث دخل حيز البشر وخضع لتموضعهم الاجتماعي والتاريخي والذاتي. ويمكن  
القول بأن تسيق النص المذكور يفصح عن نفسه مرتين، مرة حين «ينزل من

(1) - ماهر المنجد: الاشكالية المصحفية في الكتاب والقرآن - دراسة نقدية، بيروت ودمشق 1994، ص 171.

(2) - الكشف للزمخشري المعطيات المقدمة سابقاً - ص 373 من الجزء الرابع.

(3) - إذ برز التمييز بين «الإنزال» و «التنزل» على صعيد القرآن، فإنه عائب على صعيد «التوراة والإنجيل».

وهنا، يعصح عن نفسه تساؤل مسرغ من موقع المعجمية اللاهوتية الواردة هنا، وهو التالي: لم لم يبرر  
ذلك التمييز على الصعيد المذكور؟ هل وُجّه لصلال شعبان (التوراة والإنجيل) إلى بشر مكتملي التكوين ومن  
ثم سبوا بحاجة إلى التمرحل التربوي العنفي، ثم أدّى الأمر "حكمة ما عبيّة"؟ في هذا المتعطف، نكون  
وجهاً لوجه أمام النقد التاريخي للنص الديني ما قبل إسلامي.

الأعشى إلى الأدينى» معبثاً بالروح برابية محكومة بـ«رحمة الله بعاده»، ومرة حين يعاد النظر فيه وفق مقتضيات «لتبليغ» المحكومة بتنزيل «أحسن الآيات»، ومن ثم المطلقة من شرائط «الاسخ والانسوخ». وإذا ما وضعنا بينك اللخصير في علاقة وثيقة مع ما تشخص فيه من مواقف تشريعية تطبيقية - خصوصاً مع ما أمكن الوصول إليه في إطار استنباط مبدأ «نصائح المرسلة»، فإنه يمكن السير بعيداً باتجاه التاريخية المعنية هذا، نعي بذلك الإشارة إلى وجود لحظة هامة بل ربما - كذلك - حاسمة في إطار جدلية نص القرآني الحديثي والواقع البشري المشخص، تمثلت في ضرورة تصير النص، أي في ضرورة انساظه تاريخياً على نحو متسق مع حامله أو حوامله الاجتماعية البشرية وإذا كان ذلك الأخير (أي البعد التاريخي للنص) قد جرى التكرار به مراراً فليس جموع متعاضدة من الفقهاء والمحدثين السلفيين وكذلك اجمهور اعدم، فإنه خل يفصح عن نفسه ضمناً وفي عمق الأحداث والمواقف. وهذا ما يدعونا إلى استحضار جدلية الخفي والمعلن ممثليها أحد أوجه القراءة الجدلية المركبة، التي تبسح لنا أن نضع يدنا على ما تساه، من قبل، مفارقة تاريخية ومنطقية بين ما اعتبر المصدر الإلهي المطلق إطلاقاً لنص وبين التعلي البشري النسبي به. لقد كان على «المعلن» أن ينصاع - «الخفي» من باب ضرورة انصاع النظري الوهمي للواقعي المضبوط، وذلك بالرغم من مكابرة الطني الوهمي بأنه هو الواقعي المضبوط. ولكن هذه المكابرة لم تبق في حدودها؛ بل هي كتسبت - بفعل الإطراد التقليدي والتقليد المصدر - قوة هائلة أثرت، على سبيل الإيهام والتوهيم، في الواقعي نفسه، وذلك حيث حملته - عبر نشاط واسع ومكثف لمرادف متزايدة من الفقهاء والمفسرين - على التشكيك في هويته الواقعية ذاتها.

ولقد أثار مسألة كون النص القرآني أئى منجماً، عاصفة من الحوارات وسماحكات والصراعات، التي ندرأ ما كانت تخبر في التاريخ العربي الاسلامي. و سؤال الذي برز في هذا السياق، إشكالياً وملحاحاً وعلى نحو مكثف، هو



التالي: كيف يمكن الدلائل عن هذا النص بصفة كونه «صالحاً لكل زمان ومكان»، دون النظر بعين الاعتبار إلى لتعريفات المحتملة في الأزمنة المتعاقبة والمتداخلة وفي حقول جغرافية وسوسيوثقافية متعددة؟

لقد كان ضرورياً ضرورة الواقع الشخص أن يجاب عن ذلك السؤال بصفة ما، حتى لو كانت بصفة الصمت عليه. أي إن إجابة عملية تطبيقية عن السؤال لم يكن بإمكان أحد أن يغيّبها، وإن كان تغيب إجابة نظرية تفقيحية أمراً ممكناً ومحملاً. ذلك لأن الواقع هو الأول هنا، وهو، بما هو عليه، الطرف الذي يملئ على النص صيغ فهمه وموضعها وتصيغها في حياة البشر. وهذا، من حيث هو أمر أكبر من أن يُرفض، جعل البعض من الفقهاء والمشرعين يدخلون المسألة من باب آخر، حفاظاً منهم على امصادرة الإيمان القائلة بأن النص المعني صالح لكل زمان ومكان: لقد اتسع هؤلاء موقفاً مزدوجاً، هو - من الناحية لايدولوجية - مشروع ومسوع؛ لكنه - من الناحية المعرفية - يقوم على معالصة فاحشة مع جدلية الواقع والفكر. وقد عبر عن هذا لفهم للموقف المذكور أحد ممثلي الفكر الديني الاسلامي المعاصر (في لبنان)، وهو مصطفى الرافعي. فقد أعلن هذا الأخير أن

«الشرعية الإسلامية وجدت لتكون صالحة لكل زمان ومكان، ومتماشية مع جميع التطورات الاجتماعية»<sup>(1)</sup>.

فكما هو واضح من النص السابق، يتمثل حجر الأساس في التمييز بين الكلي والجزئي، وفي النظر إلى هذا الأخير متغيراً عسى نحو مطرد، وإلى ذلك الكلي عسى أنه ثابت بإطلاق. بيد أن هذا الكلي الثابت بإطلاق، ما هو، ماهويته البنيوية بالقياس إلى تقيضه ذاك المتغير النسبي؟ لقد جرى تعليق مجموعة من

(1) مصطفى الرافعي في تعليق على كتاب هري ماسيه لإسلام، بعضيات المقدمة سابقاً. نشر التعليق في هذا الكتاب، ص 17.

الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرون طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التعيين) قد تمثلت بصيغة «الناسخ و المفسوخ»، حيث تبين لمحمد الرسول أن آية معينة أصبحت دون امكانية الاستجابة لواقع احوال اشخاص، المعنى في حقه. وقد اكتسب هذا الأمر طابعاً قرآنياً، أي مُقرراً به حكماً. والسؤال، الآن، يفصح عن نفسه على النحو التالي: إذا كان النبي نفسه قد ارتأى - عبر «الوحي» - ضرورة إعادة النظر في آيات معينة، فلم لا يصح ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتعبير الاجتماعي مدأً وحزراً وكذلك - وهنا الدلالة البليغة - الدين جاء النص من أحدهم، لـ «الناسخ كافة»؟ لقد أوقف «زوج لمتعة» وحكم «المؤلفة قلوبهم» و «الرق» استرقاقاً وفك رقصة، ثم عني - وبمعنى - أن الوضعية الاجتماعية لمشخصة هي التي تمثل الأمر الذي يُحتكم إليه في ذلك، وإن تم على نحو مخفي أو على سبيل المداورة. بل إن ادانة أخلاقية و جماعية وسياسية لزواج المتعة ونزوح رزت على مختلف الأصعدة المحلية والعالمية، وذلك إلى درجة تحريم الثاني منهم قانونياً صراحة وتحريم الأول ضمناً.

وقد انتبه إلى ذلك الوضع المأزوم والمخرج لفيف من الفقهاء والكتّاب لاسلاميين، فنظروا إليه من باب آخر، هو باب «الحزني والمشخص»، مع الخصاص على «شرعيته القرآنية». فمحمد سعيد العشماوي - وهو واحد من هؤلاء - يصدق من «مبدأ التنزيل»، أي من 'تنجيمية - تاريخية' النص القرآني، حين يكتب - بوضوح - مايلي (وقد سبق أن أوردنا بعض هذا القول في سياق آخر سابق من هذا الكتاب):

«فقاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيتها وتفرض ربطها بالأحداث (ومن ثم ينبغي) تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه»<sup>(1)</sup>؛ وهذا مايتعارض - أساساً - مع من يرى

( ) - محمد سعيد العشماوي: تحديث العقل الإسلامي - إعطيات مقدمة سابقاً، ص 7 (شاهد ورد جزئياً سابقاً).

ضرورة الانطلاق - على هذا الصعيد - من أن «سعة دلالات ألفاظ النص قادرة على استيعاب كل شيء».

ويعود العشماوي إلى نموذجين في التاريخ الكلامي الإسلامي (وهما المعتزلة والحنبلية)، ليحدد مقاصده من «تاريخية» النص القرآني. فهو يكتب قائلاً:

«رأى المعتزلة أن القرآن مخلوق، وكانوا يهدفون من ذلك إلى ربط آياته بالواقع، وسيلانها مع التاريخ. وعارضهم في ذلك السلفيون بزعامة أحمد بن حنبل فقالوا إن القرآن أزلي غير مخلوق. وهو قول يعني فصل القرآن عن الواقع وفصله من التاريخ»<sup>(1)</sup>.

وإذ يعتمد الباحث العشماوي إلى تطبيق ذلك على الحديث الحمدي، فإنه يطلق من ضرورة

«تقدير الأحاديث بميزان جديد يقوم على أساس سلامة ومعقولية المتن ذاته، لا على أساس سلسلة الرواة»<sup>(2)</sup>.

في ضوء ذلك، تغدو فكرة «صلاحية القرآن كمن زمان ومكان» مسألة يمكن إتيانها من مداخل متعددة. ولكن مدخبل منها ربما هما الأكثر حضوراً في المنظومة الفقهية، والنظرية الإسلامية بعممة. لأول منهما ينطلق من النص بصفته صيغة كلية فضفاضة تقول كل شيء ولا تحد شيئاً، ولكنها تبقى مطالبة بتقديم شرعية الأحكام والمواقف الجزئية. والوهم الأساس الكامن وراء هذا المدخل يقوم على تجاهل أن تلك الأحكام والمواقف تستمد مصداقيتها وحدودها من الواقع المشخص، الذي عليها أن تخاطبه. أما المدخل الآخر فيتمثل في لإقرار الصريح بأن ذلك الواقع هو الذي يُعطي على النص نمط العلاقة به سلباً وإيجاباً، بعد أن يكون قد أعلن انتماءه للمنظومة الدينية الميتافيزيقية العامة المتعلقة بهذا النص، أي بعد تمييزه بين «العلل

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة.

(2) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 10.

البعيدة» و«العلل القرينة»، بحيث تعمل هذه لأخيرة ذاتياً وبفعل آلية المنطق السببي في الطيعة والمجتمع<sup>(1)</sup>. ومن شأن ذلك أن يعني حتمان إيقاف العمل بموقف آخر من النص نفسه. والأمر المدهش حقاً، هو، يكمن في أن كلا الموقفين (المدخسين) ينطلق من «صلاحية النص لكل زمان ومكان»، ولكن من موقعين مختلفين. ففي الحالة الأولى، تظل حركة الفقيه حرة، مادام النص كلياً فضفاضاً، لا يلزم إلا بالإقرار بمبادئ عامة يشترك فيها الجميع، بمن فيهم من يرفض النتائج المحددة التي وصل إليها الفقيه المذكور. أما في الحالة الثانية، فحركة الفقيه تظل - كذلك - حرة أو أكثر حرية، طالما ظل قادراً على زحزحة نص يرى أنه لم يعد يتناسب مع تلك المبادئ العامة.

من هنا، كان التأكيد على الصلاحية لمصقة للنص قد ظهر بمثابة مشجب علقت عليه مختلف المواقف والفتايات والاجتهادات؛ مما حفز - من جانبه - على دراسة السور وآيات القرآنية منوَّرجة (منجّمة)، وذلك للتدليل على أن ما ينجزه الفقيه يتطابق مع «خصوصية التنزيل»، ويقود - من ثم - إلى تحقيق عملية تكييفه مع ما يطرأ من تحولات وتغيرات في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وغيرها. كيف لا يحدث ذلك، وقد «نزل» النص نفسه وفق «أحداث ومقتضى الحال» لدى من خاطبهم من الناس، سواء كانوا «مؤمنين» أم «كفاراً» أم «منافقين» أم من «أراذل الناس - المقراء» أم من «الملأ المكّي» إلخ... إن النظر إلى النص القرآني، ومن ثم الحديث، على أنه مجسم (نزل منجماً)، فتح الأبواب - إذاً وبملاء الشرعية القرآنية الحديثة - على مصاريعها أمام عملية انخراقه (أي النفاذ إليه) انطلاقاً من «الاهتداء به» لنفسه في دعوته للقيام بهذه العملية أولاً، وفي دعوته لمعالجة شؤون البشر بـ «حكمة ورحمة» ثانياً. فـ «الأحداث»، التي أتى بحسبها النص المعنى تشخيصاً واستجابةً وجواباً، يتولد من مثيلاتها لاحقاً

(1) - نصر: البحث الذي قُنع نصر حامد أبو زيد لتسوية «الربط والآفاق للنظام في المجتمع العربي» - المعطيات المقدمة سابقاً.

ولاحقاً ما يدعو للنظر إلى هذه بالمنظر نفسه، أي بصفاتها ذوات خصوصيات لا يمكن فهمها واستنطاقها والإجابة عنها إلا بـ «نصوص» تضمن لها ذلك، وتسويعه شرعياً وعقلياً. وإذا كان، في معظم الأحيان، ضرورياً أن يُنظر إلى هذه الأخيرة على أنها «نصوص على نص أصلي»، فإنها، مع ذلك، حققت أمرين كبيرين: الأول منهما كمن في أنه نُظر إليها على أنها شرعية بسبب من محافظتها - في حدود الموقف التراثي - على علاقاتها النبوية اللغوية والفكرية مع النص الأصلي. أما مجابته بعضها للبعض فلم تكن لتزع عنها شرعيتها هذه، أي إتماءها لعالم النص الأصلي، أو إعلانها عن هذا الإتماء. أما الأمر الآخر فيتمثل في أن تلك النصوص لم تكرر - في أساس الأمر - نصوصاً على نص أصلي، بقدر ما كانت قراءات لوضعية أو وضعيات اجتماعية مشحونة، وتاجاً خصوصياً لها<sup>(1)</sup>. وليس إلا من قيل لهم والإيهام - كما لاحظنا من قبل - الاعتقاد بأنها تنتمي، أولاً، إلى ذلك النص الأصلي.

ولعلنا نكتف هذا بالقول بأن جدلية التواصل التاريخي والتفاصيل التراثي تضط ما نحن في سبيل ضبطه: إن النصوص الدينية المعنية هت - وقد عبرنا عنها بمصطلح «الفكر الإسلامي» - هي أولاً نصوص بذاتها، حيث يتحقق لها ذلك عبر طبيعة معرفية وإيديولوجية ما بينها وبين النص الأصلي، لقرآني الحديثي، وذلك لأنها نتاج عصرها، أولاً ومن حيث الأساس. وهي، من ناحية أخرى، نصوص قائمة عبر تواصلها مع ذلك النص، هذا التواصل الذي يفصح عن نفسه بصيغ متعددة، منها الإستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي. ويلاحظ أنه حين يشدد ويركز على عملية التواصل التاريخي هذه بين كلا الفريقين المذكورين على حساب

(1) - يظهر الأمر بزيادة من الوضوح الذي يعنيه، هنا، حين نلاحظ أنه يتصل بسلسلة من النصوص التي يشرح الواحد منها ما سبقه في التسلسل، بحيث تتعدد «لأصغر» تعدد حلقات التسلسل. نلاحظ ذلك، مثلاً، في «شرح البخاري» للحديث المحدثي، لذي (أي الشرح - وهو معروف بـ «صحيح البخاري») يقع في موقع التقاطع بين هذا الحديث والشروح التي أتت عليه (أي على شرح البخاري). فهناك شرح القسطلاني على صحيح البخاري، وشرح الخزرجي على شرح القسطلاني، وشرح النووي على شرح الخزرجي.

التفاصيل التراثي بينهما، فإن وحدة من حالتين اثنتين أو كلتا الحالتين هاتين، مجتمعين، تكونان قابعتين وراء ذلك الموقف؛ نعتي بذلك حالة القصور المعرفي، أو حالة الهيمنة الكلية للخطاب الإيديولوجي السياسي، أو الاحتمال الثالث الذي يجمع بين هاتين الحالتين كليهما.

من ذلك كله، تتضح السمة الخامسة للنص القرآني الحديثي، وهي إمكانية النفاذ إليه (احتراقه) باسم السياق التاريخي، الذي «نزل» فيه هذا النص وأعرّب هو نفسه عن ذلك عبر بنيته المشخصة؛ ناهيك عن مصلب الوعي التاريخي، الذي لابد من حضوره لتلقّف ذلك النص وفهمه في حدود الواقع الممكن والمفتوح.

ولعلنا نلاحظ أثناء، عنى هذا الصعيد، مخطط طريقاً آخر غير ذاك الذي احتفظناه حال معالجتنا لما اعتبرناه سمة أولى بنص المعنى، وهي إجماليته وكتيبته. وقد نصن أثناء، هنا، نواجه حالة لا يمكن لوصول بها إلى موقف متوازن من النص المعنى. ولكن ما يبدو لنا هو أن المسألة تتعلق بـ «تناقص جذلي لاهوتي»، من شأنه الإسهام في إضاعة الموقف المُشكل.

فالإنطلاق من أن النص القرآني الحديثي إجمالي النزوع وكتيبته، لم يُلحظ أن يكون ذا سياق تاريخي في «نزوله»، أي أن يكون قد أتى بمقتضى حوادث ومواقف معينة وضمن مراحل تاريخية مشخصة من ناحية؛ كما أنه من ناحية أخرى لم يتعارض مع فهمه تنجيماً (هذا معنى: تاريخي) من قبل الفقهاء والمحدثين والسياسيين إلخ. أو من قبل معظمهم أو بعضهم أثناء تناوهم له ومحاورتهم إياه، بغية البحث في مسائل ومشكلات تخصهم، ومحاولة الإجابة عنها. فسور القرآن، مجتمعة ومنفردة، أتت وفق ذلك السياق التنجيبي. وإذا وضعنا في الاعتبار أن عناوين السور ليست من النص الأصلي<sup>(1)</sup>، وأن ترتيبها وترتيب آياتها كله «توقيفي» بحسب البعض، وماعداً سورتي الأنفال وبراءة بحسب البعض الآخر، فإن هذا

(1) - انظر: دومينيك سورديل - الإسلام، المعطيات مقدمة سابقاً، ص 41

سيعني أن «الترتيب التاريخي» لظهور السور والآيات وكذلك وحدة مواضيعها غائبان عما سمي بـ «النص الأم» لمصرم، الذي هو «مصحف عثمان»<sup>(1)</sup>. أما السبب المحتمل، الذي كمن وراء ذلك، فعله تأخر وقت أمام جماعه لإثبات ذلك الترتيب. وهذا هو المرجح<sup>(2)</sup>؛ بخلاف ما يراه البعض<sup>(3)</sup> من أن «توقيفية» القرآن أتت بأمر محمد النبي ومن أنه - من ثم - لا مجال للاجتهاد فيها.

إن وضع المسألة، على ذلك النحو، يتعارض - كما هو واضح - مع الافتراض بأن سورة مامن السور أتت جملةً (دفعه واحدة)، وذلك اعتقاداً بأن «موضوعها» يتحد أو تتداعى موضوعاتها تداعياً شديداً ويلتزم فيها نسق بعينه»<sup>(4)</sup>.

فإذا كان صحيحاً ما يعلنه طه حسين من أن «كل سورة تختلف موضوعاتها وتتبعاعد ولا تتداعى ولا يلتزم في آياتها نسق بعينه فيرجح أنها برئت منجمه»<sup>(5)</sup>، فإنه لا يغدو دقيقاً أن يرى في هيمنة نسق واحد بعينه في إحدى السور دليلاً على أن هذه أتت جملةً (دفعه واحدة). ذلك لأننا - في هذه الحاس - نفرط بـ «تاريخية» النص، أي بكونه أتى استجابة لموقف اجتماعي أو ذهني ما، حتى لو اتصل الأمر بـ «المبادئ الكسبة لأوى» لهذا النص؛ بغض النظر عما يسمى «قصار السور»، أي السور التي تحتوي على مجموعة ضئيلة من الآيات، مثل سورة الإخلاص.

من موقع ذلك وفي ضوءه، يمكن القول بأن الإنطلاق من كلتا السمتين (الإجمالية الكلية والتنجمية - التاريخية) كان قد مثل عملية واحدة بوجهين اثنين، عمل كلاهما على النفاذ إلى النص باسم استنباط تسويغ «شرعي» منه لقضايا

(1) - نظر في ذلك: عبد المجيد محمود - في علوم القرآن، المعصيات، المقدمة سابقاً، ص 77؛ وهنري ماسيه؛ الإسلام - المعصيات المقدمة سابقاً، ص 110؛ وأحمد أمين؛ فجر الإسلام - المعصيات المقدمة سابقاً، ص 229.

(2) - هذا هو رأي ماسيه (انظر كتابه الإسلام - المعصيات المقدمة سابقاً، ص 110).

(3) - مثل: عبد المجيد محمود - في علوم القرآن، المعصيات المقدمة سابقاً، ص 76.

(4) - طه حسين؛ امرأة الإسلام - دار المعارف، مصر، ط 4، القاهرة 1969، ص 163.

(5) - طه حسين؛ المرجع السابق، معطلاته المذكورة ذاتها.

بشرية معينة. وعبر ذلك، جرى التأكيد العملي على أنه بنية مفتوحة، تستمد القدرة على استمراريته وفاعليتها من قدرتها على الاستجابة، هكذا أو هكذا، لما طرحه أولئك الفقهاء والمحدثون والسيسويون وغيرهم من مسائل ومشكلات اجتماعية واقتصادية وعقيدية، وغيرها. وإذا صح القول بأن هذا النص لم يتضمن برامح اجتماعية واقتصادية وسياسية وتعليمية... ناهية لمن مدّ يده إليه من السياسيين والمحدثين والفقهاء والناشرين وخصومهم، فإن هؤلاء - من أجل البقاء في حدود الشرعية الدينية بمعنى ما - كانوا يقولونه بأر دوا قوله بحدود عصرهم أو عصورهم. وقد فعلوا ذلك حينما كانوا يفتقدونه فيه على النحو معلن، أو بصيغة تستجيب مباشرة لهم، أو كانوا يضعون أحاديث ملقاة (وما أكثر ما وضع منها) لتحقيق لغرض المطلوب.

إن تصوير القرآن والحديث إلى نص تاريخي، من موقع كونه نصاً اجتماعياً، بحسب التصور المتأني عليه، كد شروط بروز مجموعة من المعطيات، وتجعلها موقفاً غالباً راجحاً في وسط عسرة. من ذلك، على سبيل المثال، التأكيد المركز على أن القرآن أتى كتاباً «عربياً» لـ «قوم عربي» وعبر «رسول عربي»:

«وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليس هم» (1). إن مانقراه، هنا، يكمن في صبط «الرسالة» بلسان قوم معين وبعصر معين، كما يكمن في أنه مشروع بأحداث معينة؛ هذا مع أن موقف قرآنية أخرى وحديثية تعلن مخاطبتها للجميع (2). لكن اللهم والخاسم، ههنا، يكمن في «الخصاب الخصوصي»، وذلك انطلاقاً من أن النص كله أتى منجماً، أي وفق لأحداث وواقع الحال. وهذا، بدوره، كان مشروطاً ببيئة محمد وعصره. بيد أن هذا التحديد ينسحب، أيضاً، على المبادئ

(1) - القرآن - سورة إبراهيم/ 4

(2) - مثلاً، الحديث النبوي التالي «أصيب حملاً» وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى من كافة...». (صحيح البخاري - الجزء الأول، المعطيات لمقدمه ص 62 - 63)



الكلية، التي كان عليها أن تقدم نفسها في إطار المعجمية العقيدية والثقافية  
واسيكولوجية للمكيين والمدنيين وغيرهم، كي يتسنى لها (لتلك المبادئ) أن تجد  
صدى في حياتهم وأذهانهم، وأن تحدث فيهم - من ثم - إحدائيات مطلوبة أو  
مناسبة في مختلف شؤونهم، عموماً وخصوصاً.

نلاحظ أن ما أتينا عليه (في لفقرة لأخيرة) وضع يدنا على أحد المداخل الكبرى للنظر إلى النص القرآني - الحديثي. بمثابة بنية تاريخية أتت، في تاريخيتها - استجابة للواقع المتغير، على نحو أو آخر. بيد أن مشكلة جديدة قد تفصح عن نفسها، في حال إخضاع تلك «التاريخية» لتساؤل حول مصداقيتها البعيدة أو «لأولى». وههنا، على هذا المستوى من المسألة، تبرز ضرورة العودة إلى ابن منظور في تفسيره لـ «نزول القرآن منجماً»، ففي شاهد سابق مأخوذة عنه، يراد لهذه العبارة أن تعني التالي:

القرآن أنزل إلى سماء الدنيا جملة واحدة، ثم نُزل على النبي آية آية.

إن «تاريخية» مجيء القرآن، التي جرت معالجتها فيما سبق، ترتطم أمام التساؤل التالي:

إذا كان القرآن قد أنزل على النبي آية آية محققاً - بذلك - عملية التطابق لضرورة بينه وبين الواقع البشري الموجه إليه، فكيف يمكن تحقيق المواءمة بين ذلك وبين كون القرآن «أنزل جملة واحدة إلى سماء الدنيا»، أي على نحو معايير لـ «النزول المنجم»؟ لعل هذا التساؤل يحينا - ثانية - إلى مسألة العلاقة بين «القرآن» و «الروح المحفوظ». ووجه العودة، هنا، يقوم على أن هذه العلاقة ذات بعد تابعي، يكون القرآن بمقتضاها تابعا للروح المحفوظ وعلى هذا، يغدو القرآن «مخلوقاً»، غير أزلي، أي قائماً على كونه ذا مصدر بشري (محمدي). وقد ورد، في سياق سابق، أن هذه المحاولة التأويلية ترتد - بأحد مصداقها الكبرى - إلى المعتزلة.

ويمكن ملاحظة أن تلك الأصرحة المعتزلية تستند إلى المصادرة الإسلامية لسنية التمثلة بالثنائية الميتافيزيقية المصلقة بين الله والكون، والله والإنسان، ومن ثم وعمقت ذلك بين المطلق والنسبي، وكامل وناقص، والطلق (المزّه) والمجسد.

إضافة إلى ذلك، ينبغي أن يشار إلى أن لأطروحة المعتزلية المذكورة تتأسس - لدى المعتزلة - على «التوحيد الإلهي المطلق». ومن ثم عني نفي ثنائية «الصفات والصفات الإلهية»<sup>(1)</sup>؛ مما جعل المعتزلة يبرزون في لتاريخ الفكري العربي الإسلامي بوصفهم «الموحدون»، هكذا عموماً.

ويصح، هنا، أن نرى مارآه نصر حامد أبوزيد، على هذا الصعيد، أنموذجاً للمسألة، التي نحن بصدد البحث فيها<sup>(2)</sup>؛ ونعني بذلك وجهة النظر الإسلامية التأويلية - في شقها المهيمن إسلامياً في أوسط واسعة - وهو، خصوصاً، حول علاقة بين الله والمسيح، وبين الله والقرآن. ففيما يتصل بالعلاقة الأولى، نواجه تأكيداً مشدداً على رفض تصور «الصبيغة المزدوجة» للمسيح، الإلهية والبشرية. وقد ورد في القرآن مايلي: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم فاه كن فيكون»<sup>(3)</sup>. وهذا من شأنه أن يقضي على اسفي القطعي لذلك التصور، الذي أخذ به بعض الفرقاء من المؤلّهة المسيحيين. ولكن «المسيح القرآني» هذا هو - في الوقت ذاته - الذي يؤكد بقرآن عيه بمشابهته «رسول الله وكلمته»<sup>(4)</sup>، معاً (أي لقرآن)، بصيغة البشارة التي يقدمها لمريم: «يا الله ييشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم»<sup>(5)</sup>.

والآن، أين موضع المقارنة بين القرنين للمسيح في ذلك السياق؟ إن القرآن إذ

---

(1) - لاحظ، في هذا السياق، أن الأشاعرة انفردوا في التأسيس لهذه الثنائية، كما يرى نصر حامد أبوزيد (نظر ص 204 من كتاب الباحث المذكور: نقد الخطاب الديني - سيد للنشر، القاهرة، الطعة الثانية 1994) فقد أسهم في ذلك، أيضاً، فريق من المعتزلة منهم أبو هديب العلاف، وإن كانت عملية التأسيس لدى هؤلاء متبينة عند هي لدى أولئك، في المنطلقات والنتائج، وكذلك في الأدوات المستخدمة في سبل ذلك.

(2) - نظر: نصر حامد أبوزيد - المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذتها، ص 204 - 206.

(3) - القرآن - سورة آل عمران / 59.

(4) - القرآن - سورة النساء / 171.

(5) - القرآن - سورة آل عمران / 3.

يؤول على أنه «كلام الله»<sup>(1)</sup>، فإن هذا التأويل يقع في حلف سافر بين رفض الأشاعرة السنن لأية محاولة تجسيد لله بصفة «المسيح»، ومن ثم لكلامه الذي هو هنا - أحد تجلياته وإحدى صفاته من طرف، وبين تأكيده على أن «لكلام القرآن» هو «كلام الله» ومن ثم أحد تجلياته المحسدة، المحددة من طرف آخر. وعسى هذا، فإما أن يؤخذ الموقف كإلهام عسى أنهما تجسيدا لله وتعبير عن انزياحه عن تنزهه وإطلاقه (وهذا موقف يخرج بالتصور الديني الإسلامي المهيمن - الأشعري السني - من حقله الأصلي، وقد يفضي إلى التكفير)، وإما أن يفهما ضمن المنظومة التنزيهية التوحيدية الإصلاقية القائمة على المباينة والعلوية. فأن يرفض القول ازدواج «شخصية المسيح» لاهوتياً وإنسانياً، يعني - في الوقت ذاته وبالتشديد عينه - أن يرفض، معه، القول بكون القرآن «كلام الله» بمعنى تجليه وتجسده. لأن القول بذلك دون هذا يحدث اضطراباً منطقياً نسقياً في بنية التفكير لديني المعنى، كما يخلق حساسية إيديولوجية دسيسة لدى من يعينهم الأمر في الوسط الديني المسيحي.

أما ما يهمننا من ذلك فيتمثل - ضمن إطار لمنظومة الدينية الإسلامية الإجمالية - في أن القرآن نص لغوي تاريخي مثله، في ذلك، مثل أي نص آخر أولاً، وفي أن القول بـ «أصل إلهي» له لا يبيح النظر إليه على أنه ذو «خصوصية منهجية» تنأى به عن مباحث البحث العلمي المتعددة، تلح على منهج «إلهي خاص» به. وهنا، قد يكون التمييز الإيديولوجي الديني بين «روح محفوظ» و «قرآن» أمراً سائفاً ومطرباً. ذلك لأن الأول من هذين يغدو، والحال كذلك، «الروح» الذي تتطابق

(1) - يبرز ذلك خصوصاً في تأويل الآيتين التابعتين وأماهما: «هو الذي بعث في الأنبياء رسولا منهم يتلو آياته وبركهم - سورة الجمعة / 12؛ «لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته - سورة آل عمران / 164». وقد أولهما رهط من الإسلاميين المعاصرين عسى التحول للذكور، الذي يعضي إلى «تصور التجسد الإلهي». من هؤلاء عبد الرحمن عبد الحلق، الذي يكتب تعليقا على ذلك مايلي: «والله من عين في هاتين الآيتين بيعة النبي (ص) الذي من مهمته قراءة آيات الله، وهذه بيعة كبرى إذ سمع كلام الله على لسان بشر منا». (الأصول العلمية للدعوة لسمية - معصيات المقدمة سابقا، ص 26).

فيه عملية التجلي والتجسد الإلهي، وتتوحد الذات الإلهية مع صفاتها أو الذات مع الموضوع، في حين أن الثاني (لقرآن) يبرر نصاً لغوياً تاريخياً ينتمي إلى مرجعية لغوية وسوسيوثقافية ذات سياق تاريخي محدد وفي هذه الحال، يصبح الباحث مطالباً بأن يأتي النص المذكور ويتناوله من موقع الأدوات المعرفية المناسبة، وذلك يبدأ بسد مع الأنساق الأدائية الإيديولوجية، التي تولدت في سياق ولادة النص وأنتجت وأعيد إنتاجها في ضوء المباحثات والحوارات والصراعات، التي رافقته وحفزته، على نحو أو آخر، مثل موجهات البحث في «المكي والمدني» و «ناسخ والمنسوخ»<sup>(1)</sup>.

ولعلنا نتنبأ على ذلك بالقول بأن آفاق النظر التاريخي إلى النص القرآسي، بمثابة نصاً تاريخياً، تتسع عمقاً وسطحاً، حين يُنظر إليه في ضوء مجموعة من «الأحاديث النبوية» ومن المأثورات الأخرى. وقد يكون الحديث التالي هو الأكثر اقتراباً من الموقف الذي نحن بصددته وملامسة له، وكذلك الأكثر دلالة عليه:

«سمي النبي صلى الله عليه وسلم القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله»<sup>(2)</sup>.

ههنا، يتحدث النبي عن أمر يبدو كونه قائم على التناقض بين النظر إلى القرآن بمثابة «شيئاً» يتسم بالنسبية والتغير من طرف، وبين النظر إليه بوصفه إحدى صفات الله التي هي مطلقة وثابتة، طلاقه وثباته من طرف آخر. ولما كان حديث محمد تأكيداً على الوجه الأول من ذلك، فقد أمكن النظر إلى القرآن من حيث هو محدث، غير أزلي، مما يجعل من رأي المعتزلة المأثري عليه أمراً مقبولاً ووارداً، في السياق المعني.

(1) - نظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني، معطيات المقدمة سابقاً، ص 206.

(2) - صحيح مسلم - الجزء الأول، ص 138 (نشر في أربعة أجزاء ص 138: كتاب التحرير - وقد صورت هذه طبعة بالقاهرة عام 1383هـ عن طبعة استنبول المحففة والمطبوعة عام 1329هـ).

وإذا ما أتينا على أحاديث سوية أخرى، فإن انظر إلى القرآن على أنه الذي «يحتوي كل كبيرة وصغيرة»، يترد إلى وراء، نظراً إلى أن النبي لم يجد فيه إجابة على «كل كبيرة وصغيرة». في هذا لإصدار، قد يكون الحديث الشهير بـ «تأبير النخس» مثلاً بارزاً دالاً. ففيه يشدد الرسول على أن الناس هم أعلم بشؤون دنياهم، أي - في الحالة المعنية في الحديث المذكور - هم أعلم منه بشؤون دنياهم (1). بن علنا نرى أن الموقف الإشكالي، المحدد في هذا السياق، يتمثل خصوصاً في شخصية الرسول نفسه، وذلك بصيغة واضحة تبرز هذه الشخصية بمقتضاها متواضعة ومنفتحة ومرنة حيال لواقع وميطرحه من مستجدات. فمالك بن أنس ينقل إلينا عن عبد الله بن عمرو بن لعاص، أنه

«ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء، قدم ولا أخر، إلا قال (افعل ولا حرج)» (2).

وبطبيعة الحال، فإن مثل تلك الحوfter النمطية المحمدية مثلت مصدراً من المصادر الذاتية لمجموعة من المواقف المستنيرة النقدية، التي حأ إليها لاحقاً جمع من صحابة الرسول ومن الفقهاء، وغيرهم. ففي ضوء هذا المصدر النصي الذاتي، ولكن من موقع الوضعية الاجتماعية المشخصة لدرعة نحو التعبير، كان بإمكان الخليفة لشي عمر بن الخطاب أن يلجأ إلى خصوة ذات شأن خصير في الوسط الإسلامي؛ تلك هي التي تمثلت بإيقاف مفعول آيتين قرآنيتين، تنص الأولى منهما بقطع يد السارق، وتتعلق الأخرى بمنح المؤلف قلوبهم أموالاً. ومع ذلك بل بفضلها، «ظل» عمر - في أنصار الأكثرية من المسلمين - يمثل الإسلام وينافع عنه، ولم يُنظر إليه على أنه

(1) - انظر هذا الحديث ضمن: محمد علي لأسي - منهج البديع في أحاديث الشفيع، الجزء الرابع، بيروت 1958، ص 3 - 4. ومن الملفات الطريف والعميق، حق، أن لرسول محمداً كان يرفض أن يحتله الناس ما لا يحل، مؤكداً على أنه - هو أيضاً - بشر مشبههم. وقد فر، بعد ممانته بانحكم في عصومة وقصة، مسيلي بحرم ورواضع. «إنما أنا بشر وإنه يأتي الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صدق وأقصي نه بدت.». (صحيح البخاري - الجزء الثاني، بعضات مقدمة سبق، ص 60).

(2) - مالك بن أنس: الموطأ - ج 4، المعطيات المقدمة سابق، ص 271.

أحدث «بدعة» أخرجه من الإسلام.

بيد أننا نلاحظ أن ماقد انصوى (وينطوي) على دلالة عظيمة، في هذا السياق،  
ربما تبلور حول المسألة المعنية هنا، وهي العلاقة بين القرآن و «اللوح المحفوظ»،  
أو مسألة «الكتاب» الواردة في النص القرآني بصيغة التالية:

«هل هو قرآن مجيد. في لوح محفوظ» (1).

فيحسب هذا الإعلان القرآني، بغضو أمر غير قابل للتجاوز أو للتهميش  
مانواجهه من حديث مخصص عن «قرآن» وعن «لوح». وقد حدث ذلك فعلاً؛  
حيث نلاحظ - كما مر معنا صمناً - أن هذه المسألة قدمت مدخلاً آخر لتخصيص  
النص القرآني وتشخيصه اجتماعياً وتاريخياً وتراثياً. ولتبيين أولاً مافهمه اللغويون  
وانفسرون تحت عبارة «اللوح المحفوظ». فابن منظور، في «لسان العرب»، يفسر  
عبارة «في لوح محفوظ» قائلاً إنه

«يعني مستودع مشقات الله تعالى» (2).

أما البيضاوي فيرى أن «لوح» - في العدة المذكورة -

«هو الهواء يعني مافوق السماء السابعة الذي فيه اللوح» (3).

وفي تفسير معاصر لهذا الأمر، نقرأ مايلي:

«لوح فيه علم ما جرى وما سيحري وعلم كل شيء لا يصل إليه إلا الملائكة  
الذين يبيع الله لهم ذلك» (4).

وأخيراً، نورد موقفاً نوعياً من هذه المسألة يقدمه لنا الأزهرى محمد النويهي

(1) - القرآن - سورة البروج / 21 - 22.

(2) - ابن منظور: لسان العرب - المعطيات المقدمة سابقاً، جزء 45، كتابة (لوح)، ص 409.

(3) - تفسير البيضاوي - المعطيات المقدمة سابقاً، جلد 3 وهو صدر في كتاب واحد مع المجلد 4 - ص 251.

(4) - عبد الوهيد يوسف: تفسير المؤمنين - رجعته مصطفى الحز، دمشق 1975، ص 473.

(و كما أتينا على ذلك في سياق آخر وعنى نحو عجل):

«إذا كان الحديث عن (الحياة) لا عن عقيدة ومبطل بها من شعائر العبادة، فإن القرآن... لم يشرع إلا التشريع الذي يكفل حياة أمة واحدة، هي أمة العرب، في زمن واحد، هو زمن الرسول عليه سلام... فإن الكتاب المعني في قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) ليس القرآن، بل هو اللوح المحفوظ... والروح المحفوظ لا يحتوي على القرآن وحده بل يتضمن كل مخلوقات الله وأقدارها وأحداثها وأرزاقها. وقوله تعالى إن القرآن (في لوح محفوظ)... لا يعني أن القرآن هو كل ما في اللوح المحفوظ» (1).

إن الشواهد السابقة كلها تنطلق من قصة مشتركة، هي معقد المسألة بالسببية لما نحن بصدده هنا. هذه القصة تتمثل في تمييز بين «القرآن» و «الروح المحفوظ» تمييزاً واضحاً يضعنا أمام نمطين اثنين من «الكتب»؛ يظهر الاختلاف بينهما - ضمن ما يظهر - في موقع كل منهما من فكرة التاريخ ومن السياق التاريخي، وفي الشائع المرتبة على ذلك بما يتصل بعمية احتراق النص الديني الإسلامي.

إن الشواهد السابقة الذكر تُرى جميعها أن «الروح المحفوظ» هو الكل، في حين أن «القرآن» هو الجزء، أو بحري هو جزء من كل. هذا أولاً؛ كما تُرى، ثانياً، أن الأول منهما ثابت، في حين أن الثاني متحرك ومتغير. وهذان الاعتباران كلاهما يقودان إلى معادلة نصية طرفاها المتقاصبان والمتنقيان، معاً، هما اللسان التاريخي والتاريخي.

وإذا ما عدنا إلى ابن منظور، في شاهد سبق أتينا عليه، لاحظنا أن «القرآن» أنزل إلى سماء الدنيا جملة واحدة، ثم نُزل مع لبي آية آية»، بحيث إن مجرد «نزوله» انطوى على الإعلان عن أنه نص أنجز كي يكون محصاً ومشخصاً، وفق حاجات البشر. أما «الروح المحفوظ» فهو بمثابة «المستودع» - بتعبير ابن منظور ثابتة -

(1). محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني - المعصيات المذكورة مسجلاً، ص 29.



لمشيئات الله؛ ومن ثم، فهو الثابت الذي يُستمد القرآن نفسه منه. ووفق ذلك، لا بد أن تكون «الكتب الأخرى»، التي أنزلت على أنبياء قبل محمد، أيضاً مستمدة من ذلك «اللوح» الموجود «عن يمين العرش»، كما يرى مقاتل الصوفي بحسب ما ينقله لنا ابن كثير (1).

أما الصيغة المكثفة التي تحققها تلك المعادلة، فهي ذات دلالة تلفيقية. وبمقتضى ذلك، فإن الجواب على السؤال المركزي الثاني: كيف يلتقي اللاتاريخي بالتاريخي ضمن الصيغة المذكورة؟، يمكن الإحاطة به في شئخص «الله - الفاعل»، الذي يبدع أو يخلق المتناقضات، ويوازن بينها بـ «حكمة» ولـ «حكمة»، يؤكد ما شاء منها بالإنحاء نفسه وللغرض ذاته. والأمر الذي يستأهل اسطر والانتباه، ههنا، يقوم على أن القرآن - وهو جزء من اللوح المحفوظ كما رأينا - يبدأ في الانسلاخ عن نمط الوجود الثابت الممثل بـ «اللوح المحفوظ» إيه لدحول في نمط متحرك متغير لوجود، حالما يتحول إلى نص يحاطب البشر، أي حالما يتموضع بشرياً. إن الثقل البشري المتسم بالتحرك والتغير، وفق تحرك ونعير مصالح البشر وأنماط وجودهم، لا يسمح بثلقف نص يعلن عن نفسه إيه أصم ومغلق تجاه تلك المصالح والأنماط، في وقت يؤكد فيه هو نفسه كما يؤكد فقهيأ، أيضاً، أنه نص وجد «لصالح وهادي» البشر ! إن مثل هذه المفارقة كان لا بد من الإاجهر عليها، حالما أريد للنص القرآني - الحديثي أن يكون مطواعاً لمقتضيات التحور والتغير في حياة الناس. وحالئذ، كان لا بد من مواجهة النتيجة التالية، والإقرار بها: مآلله أنه محسداً بـ «اللوح المحفوظ»، ومآلله للناس محسداً بـ «القرآن»، وإن ظل الله - بحسب التصور الديني المعني هنا - مصدر كل شيء وخالق أو مبدع كل شيء، في فيه القرآن.

وأخيراً، سوف تتضح هذه المسألة أكثر وأعمق، حين نستعيد مآلينا عليه في موضع سابق ضمن المقارنة بين علاقة بين الله والقرآن من طرف وبين الله والمسيح

(1) - انظر: ابن كثير - البداية والنهاية، الجزء الأول، النعصيات المقدمة سابقاً، ص 14.

من طرف آخر. فلقد انتهى الموقف إلى أن الرفض القطعي لـ «تجسد» الله، قاد أو  
محمّل المفتوح أن يعود إلى انقور باستحالة تجسد الله مسيحاً، وبالقدر نفسه،  
قراءاً. وهذا، بدوره، قضى نهائياً على انصور القدم على ثنائية التوافق بين المطلق  
اللاتاريخي إلهاً والمطلق اللاتاريخي قرآناً، وأحل محله انصور القائم على ثنائية التساين  
والتفارق بين المطلق اللاتاريخي إلهاً والنسبي التاريخي قرآناً.

هكذا، تضح السمة الخامسة الكبرى للنص القرآني الحديثي في أنه هو نفسه،  
أولاً، قدم نفسه مقترناً بطريقة «نزوه»، أي معجماً أو في أنه، ثانياً، استحث قدرته  
على أن يفهمه ويتأوله هكذا أيضاً، تهجيماً، حسب واقع الحال ووفق احتياجاته،  
وليس بصفته نصاً مغلقاً يفرض نفسه على الناس، باسم مؤسسة دينية أو باسم  
فريق من الفقهاء ورجال الدين داخل أسطرة تهيمه أو خارجها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن «إعجازية» هذا النص - بمعنى الخارق والفوق  
إسماني - تتراجع وتتبحر لصالح نزعة إنسانية من شأنها الاستجابة لمصالح الناس،  
بساطة وحقيقة وشجاعة. وبذلك، فامفارقة لسافرة، التي يلح عليها السلفويون  
ويرون فيها تجسداً لعظمة النص معي، تجد حدودها بل ربما كذلك نهايتها؛ نعني  
بسك مفارقة المعجز الخارق والعهدي، وإشكالية اتوصل فيما بينهما. ومن الطام  
الإشارة إلى أن ذلك «المعجز» يبرر في حدى دلالاته المحتملة الهامة؛ خصوصاً،  
وهي تلك التي تتضمن إقراراً بأن «إعجازية» النص لمذكور تكمن في قدرته على  
الإنسباط بشرياً، والتشظي وفق الوصعيات الاجتماعية المشخصة المتعددة، وليس  
على الاعتقاد بقدرته على إرغام الواقع البشري على الدخول في علاقة تبعية  
واستتباع معه، كما تكمن في المخراط الثنائية الميثافيزيقية بين المتعالي والمحايث وبين  
الأسطورة والتاريخ في علاقة تضاييفية جدلية تمنحها أمقاً أكثر بشرية، ومن ثم أكثر  
تشخصاً وتنوعاً.

في ضوء ذلك كله، تتضح الأهمية الهامة لجهود التي أبجتها رهط من  
ابجتهدين الإسلاميين، على صعيد بحث في «طريقة النزول وأسبابه»، مثل الواحدي

و حاكم واين تيمية والزر كشي وسيوسي . فهذا الأخير يؤلف كتاباً خاصاً بذلك ، يطلق عليه عنوان «لباب النور» ، في أسباب النزول ، يعمل فيه - محدود ما تسمح به منظومته المعرفية والمنهجية - على تفصيل الأسباب والعوامل ، التي كانت وراء «نزول هذه الآية أو تلك» من القرآن . فهو يكتب في مقدمة كتابه المذكور : «معرفة أسباب النزول فوائد ، وأخطأ من قرأ لا فائدة لحريانه بجرى التاريخ . ومن فوائده الوقوف على المعنى أو إزالة الإشكال» (1) .

إن السيوطي ، في قوله هذا ، يلامس أمرين يتصلان اتصالاً مباشراً بالقضية المطروحة ، هنا .

الأمر الأول يتمثل في إقراره الصمي محيئ بقرآن منجماً ، وفق الأحداث والمسابات ، البشرية الواقعية واستجابة لها ، بمعنى فهمها - على نحو ما - أو ضبطها أو لتشريعها أو الاستئناس بمغزها أو استخلاص «الحكمة» منها إلخ... وهب ، تضع اللحظة الشخصية في الطر إلى كيفية ورود النص المعني : إن هذا النص أتى ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين وحقل جغرافي محدد وبيئة اجتماعية وإتنية بشرية تحمل وشمها وحصائصها . من هذا الموقع تفصح عن نفسها أبعاد الأمر الثاني ، وهو دعوة السيوطي إلى التعامل مع النص القرآني (والحديثي) على النحو نفسه ، الذي أتى به هو نفسه وتبلور في أعين الناس . ولا شك أن عملية جمعه في «مصحف مكتوب» أسهمت - بصورة مباشرة ومقنعة - في توليد الوحي بتأريخيته . فالبحت عن «أسباب نزوله» كان من شأنه أن حفز الباحثين والمهتمين على البحث عن عناصر المطابقة الدلالية بين الآية والحدث ، بين السياق النصي والآخر الحديثي ، أي ما يطلق عليه منظرو بيان في اللغة العربية وغيرها «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» (2) .

(1) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي : لباب النور في أسباب النزول - مطبعة الملاح ، دمشق 1379

هـ - ص 3

(2) - طه حسين : مرآة الإسلام - المعطيات المعقدة سابقاً ، ص 65 .

وقد ترتب على مثل ذلك السمط من لمواجعة نقدية اللاهوتية للنص الديني لوصول إلى نتيجة كبرى مفادها أن النص القرآني وإن كان ذا أصول إلهية مطلقية «غير بشرية»، فإنه يمثل خطباً نسبياً موجهاً للبشر، أو تعبير أدق، لـ «بشر» يتمون إلى شعب معين، وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يغدو مفهوماً أن يُبنى هذا النص على أركان متعددة تسهم، مجتمعة، في تجسيد تلك الثنائية الإلهية - البشرية، منها تلك التي أتينا عليها وهي «الإجمالية والكلية» و «إشكالية المحكم وانتشابه» و «الدعوة إلى التأويل الذاتي» و «ثنائية الباطن والظاهر التضائية»؛ وأخيراً «ثنائية المطلق والسبي التضائية أو الساحز والتاريخي»، التي نحن الآن بصدددها.

ولعلنا نلاحظ أن هذه الأخيرة تتعلق - على نحو واضح - بمسألة «الناسخ والمنسوخ» القرآنية. إن أبرز ما يلاحظ في هذه المسألة يقوم على أن نسخ آية قرآنية بأخرى، كان يحدث استجابة لتغير يصرأ على «لواقع البشري» في مكة أو المدينة وغيرها، وليس استجابة لتغير م أو كرمية ما منطلقة نصتورياً من النص المعني. بل إن بعض الفقهاء - منطلقين من دينامية الموقف وضرورة الاستجابة لها - جنحوا إلى القول بإمكانية «نزول آية واحدة مرتين»، وقد كان لقرطبي أحد هؤلاء<sup>(1)</sup>، أما أهداف من ذلك فهو ملاحقة الحدث في حركته وضمن اتجاهاته المتطورة، إضافة إلى تذكير الرسول محمد بما قد يكون نسيه بعد «عياي الوحي»؛ مما يترتب على ذلك أن «جبريل» بعد أن ينتهي من بلاغ محمد بروحي جديد، يبدأ محمد بتزديده ثنية، مخافة أن ينساه<sup>(2)</sup>. ولذلك، أتى في القرآن:

«سنقرئك فلا تنسى»<sup>(3)</sup>، وكذلك «لا تحرك به سنانك لتعجل به»<sup>(4)</sup>.

(1) - غير ذلك ضمن: السيوطي - لباب القول في أسباب النزول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 168.

(2) - مصدر السابق نفسه مع معطياته ذاتها - ص 250.

(3) - القرآن سورة الأعلى 6/.

4/ - القرآن سورة القيامة 16/.

وفي كلتا الحالتين، دخول حدث جديد ويسان محمد لوشي ماء، يغدو مطلوباً  
أن تأتي آية أخرى؛ وهي - في هذه الحال - «أحسن من تلك»، التي نُسيت أو  
نسحت:

«ماتسخ من آية أو نساها نات بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل  
شيء قدير» (1).

ولابد أن نكون قد لاحظنا - في سياق ملاحظة ماأثاره النص القرآني من  
حوارات ونزاعات - أن مسألة النسخ والمنسوخ قد

«فسحت مجالاً لولادة مكتبة من تفسيرات وشروح الآيات القرآنية النسخة  
والمسوخة» (2).

ولعلنا نرى مع الكاتب الباحث نفسه - ماسيه - أنه من

«الممكن القبول أن الأجزاء الأكثر قدماً تعرضت لبعض التعديلات... ومن  
صحت القرآن الأساسية مظهر التجزؤ هذا وهذا التفكك جداً مشتق بوضوح من  
الطريقة التي يوحى بها إلى محمد» (3).

إن وضعية مثل هذه كانت (ومتر ب) قمينة بإثارة حركة متعاظمة من الصرع  
الإيديولوجي بين الأطراف المتعددة تعدد الانتماءات الاجتماعية والاقتصادية  
والسياسية والإتنية الثقافية إلخ... ومن ثم، كان على النص القرآني أن يتعرض  
لاحتراقات متتالية ومتزامنة ومتقطعة تستجيب لذلك الصراع بنيوياً ووظيفياً. ومهم  
يقال عن أهمية وثقل تأثيرات الأديان السابقة، كاليهودية والمسيحية، على  
الإسلام (4)، فإن ذلك ظل خاضعاً لعملية تمثل هذا لتلك وفق جدليتي الداخل

(1) - قرآن - سورة البقرة/106.

(2) - هنري ماسيه: الإسلام - للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 103.

(3) - ارجع السابق نفسه مع المعطيات المذكورة - ص 112.

(4) - انظر: المرجع السابق نفسه مع المعطيات المذكورة - ص 103.

و الخارج والتواصل والتفاصيل<sup>(1)</sup> ولكن اعصر ذا الأهمية الكبيرة - على هذا صعيد - يكمن في أن أطرافاً من الصراع الإيديولوجي المذكور كانت تضخم أو تقلل من هذا التأثير أو ذاك في الإسلام، وفق احتجاجاتها المعلنة والخفية، بحيث إن مثل هذه المواجهة للتأثير المذكور أريد لها أن تبدو وكأنها مواجهة لدين آخر غير لإسلام. ولاشك أن مسألة الدسوخ والمنسوخ، التي م تتعرض لآيات قرآنية فحسب بن كذلك لأفكار أخرى سابقة على الإسلام أو مزمنة له، فتحت باباً واسعاً عريضاً لاتجاهات الخرق في النص القرآني.

فنحن يمكن أن ننظر إلى المسألة المعنية بمنظار واسع يشمل اتجاهات الاختلاف الكبرى، التي ظهرت في سياق الجهود التي أفضت إلى جمع آيات القرآن. وهنا وحيث لم يكن القرآن قد جمع بعد في كذب واحد (مصحف)، برزت اختلافات عميقة في إطار الكتابات القرآنية الأولى. لشي م تكن كتابات زيد بن ثابت إلا وحدة إلى جانبها، والتي تعزى خصوصاً إلى أربعة من أصحاب النبي (أتينا على ذكرهم في سياق سابق آخر ونعني بهم أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وأب موسى عبد الله الأشعري والمقداد بن عمرو). وقد نجمت عن هذه الاختلافات صيغ حادة من الصراعات الدينية الإيديولوجية، والسياسية بقدر أو بآخر، تجلت - وفق كتابات إسلامية معينة - في متن النص القرآني نفسه. فلقد حُول هذا المتن إلى حبة تقاطعت فيها التيارات السياسية الدينية واصطالح الاجتماعية والاقتصادية والإتنية والثقافية (المفهومه انثروبولوجي) إلى درجة «لحذف» من النص و «الزيادة أو التبديل» فيه<sup>(2)</sup>.

(1) - عن مؤلف المستشرق الألماني J Fueck المعنور بـ، Arabische Kultur u Islam im Mittelalter المعطيات المقدمة سابقاً، واحد من أهم ما كتب على هذا الصعيد، أي صعيد «الأصالة النوعية» للنص الإسلامي الأول، القرآن والحديث، أنظر خصوصاً ص 142 - 145.

(2) - بحبل، هنا، إلى ما نقلناه عن علي الفيلاني في موضع سبق (فقرة المعنونة بـ «النص الإسلامي الأول والمكر لإسلامي»).  
-383-

وقد انقسمت دائرة الصراع حول الكتابات القرآنية إلى أربعة حقول، تمثلت جغرافياً.. كما هو معروف.. في دمشق والكوفة واسيرة وحمص. وينبغي أن نصيف إلى ذلك أنه من الوارد الحديث عن اختلاف ماير الصحف التي أنجزها زيد بن ثابت بأمر من أبي بكر عمر «مأخذه مكتوب على مختلف المواد» أو مأخذه من ذكرات أصحاب النبي محمد المتبقين على قيد الحياة حتى حينه من طرف، وبين «الكتابة الحقيقية المنسوبة إلى زيد، أي التي ارتكزت على الصحف» من طرف آخر. ثم، إذا تبعنا تعقيد المسألة وملايساتها و ستطعنا الافتراض بأن عثمان بن عفان، في جمعه النهائي للقرآن وإقراره له بصيغة نص واحد ملزم، انطلق من ضرورة «وحدة الأمة الدينية»، فإسـاـ حـالـد ـ سيكون قد انتهينا إلى واحدة من النتائج المدهشة للباحث؛ تلك هي أن قرآن نص قرآني الحديثي، من الفقهاء والمحاجين والسياسيين وغيرهم ربما وحدوا أنفسهم ـ في سياق مُساءلته انطلاقاً من اجتهادات وضعيتهم أو وضعياتهم لاجتماعية امشخصة ـ أمام احتمال أن يتفكروا على نحو نقدي بصفة حاسمة من صفات تصوراتهم الميتافيزيقية حول النص المعني، نعي بذلك التصور الخاص بالمصدر الإلهي شـاـداً لأحـير ـ في بنيته اللغوية لعربية المباشرة ـ مجسداً بالاعتقاد بأنه «مزل».

والحق، إن الإدهاش، الذي تثيره تلك نتيجة، يكمن في أن هذه الأخيرة يمكن ملاحظة ولادتها وتعضيها في العممية الخفية لمعقدة ذاتها، التي تتمحور حول موقع والنص. فبمقتضى هذه العملية، لا بد أن يثار لواقع نفسه من النص، بطريقة ما ودرجة ما، خصوصاً إذا كان هذا الأخير يطوي على رفض واع وقصدي لأي انفتاح على الواقع من منطلق هذا الواقع نفسه وفي ضوءه. ولما كان النص القرآني الحديثي، باعتباره معين، على غير هذا الحال ـ إذ إنه على الأقل يبدو إشكاليّاً؛ إن لم نقل إنه يلح على الانفتاح المعني لها بطريقة خاصة ـ فإن الواقع لم يكن بحاجة إلى شأر نفسه منه، على نحو مفصح عنه، إلا في حالات وصيغ مخصصة، قد تكون سلفوية من أهمها.

### المتن القرآني في مواجهة تحديات الاختراق

#### 1.

لم يكن النص القرآني - وفق ما مرّ مع - في مأمن من عمليات الاختراق وتحاولاته واحتمالاته. أما العوامل التي كسبت وراء ذلك، فلعل أهمها يتمثل، أولاً، في خصوصيات الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي طُرح النص المذكور فيها، ذلك النص الذي كان عليه أن يأخذ تسؤلاتها ومشكلاتها وهمومها على محمل الجد، كي لا يتحول إلى الظل؛ أي كي لا يُعزل تاريخياً وتراثياً. كما تمثلت (تلك العوامل)، ثانياً، في أن النص المعني يقوم على بنية نظوي على قابلية مفتوحة لتساؤل والاحتمالية، وذلك من موقع أنها تنصوي على العناصر التكوينية، التي بحثنا فيها في الفصول السابقة: بنية إجمالية كلية، وبنية إشكالية تتحرك بين نسخ ومنسوخ، وبنية تأويلية احتمالية، مفهوم ونطقاً، وبنية تفصيح عن باطن وظاهر، وبنية تكونت (تبينت) تاريخياً - تنجيماً. أم ما يمكن اعتباره عاملاً ثالثاً، في الحقل المعني هنا، فيبرز في أن النص القرآني هو ذاته ينصيح عن دعوته لقارئه والمتأمل فيه أن يتفكر فيه ويقلب النظر تأويلاً و ستنبطاً واجتهاداً، وكذلك تفسيراً.

وإذا كانت تلك الاختراقات قد أعلنت عن نفسها على امتداد التاريخ العربي الإسلامي بـ «تواطؤ» مع النص القرآني نفسه ومن مواقعته المشار إليها، تواتراً (وهذا



أمر ذو أهمية دلالية بليغة)، مُفضية، بذلك، إلى كمّ كبير أخذ في الإتساع من «القرءات» للنص المذكور ومن ثم من «التعددية القرائية» وفق التعددية في الوضعيات الاجتماعية المشخصة للمسيحين. نقول، إذا كان الأمر كذلك، فإن نواحه صيغة أخرى ملفتة لاختراق النص القرآني. أما هذه الأخيرة فلها من الخصوصية والحساسية ما يجعل منها مسألة بالغة التعقيد والأهمية؛ نعي بذلك إحتراق «المثنى» القرآني نفسه. فإعلان القرآن بأنه «برل منجماً»، وانطلاق الفقهاء من الإقرار بذلك، انطوى على الإشارة إلى أن سورته وآياته أتت على دفعات متتالية (بجماً نجماً)؛ مما فتح باباً لتساؤل اتسع أكثر فأكثر حول «البنية البنية» للقرآن، وفيما إذا كانت هذه البنية تنطوي على «لوحى كاملاً». ولابد من ملاحظة أن هذا التساؤل اكتسب لدى الفرقاء المتكاثرين، ضمن أوساط المعارضة السياسية المثقفة والناقمة، عمقاً أكبر. حينما كان يبدو لهم أن هذا المصحف الرسمي للقرآن، الذي بين أيدينا، لا يحتوي على «الحقيقة التاريخية التامة»، التي «نزلت مع الوحي». فلقد كان يبرز شيئاً فشيئاً، مثلاً، أن

«هذا القرآن الرسمي يضم، وفق التقليد، سورتين أقل من مخطوط أبي، وسورتين أكثر من مخطوط ابن مسعود. وعدا ذلك فهناك بعض الفروق في الإملاء والكلمات تفصل بين النسخ. ونكس سؤالاً أكثر أهمية يفرض نفسه: هل تحتوي نسخة عثمان على مقاطع مختلفة؟

لقد رفض الخوارج مثلاً سورة الثانية عشرة... ومن ناحية أخرى، فإن الشيعة يؤكدون أن المقاطع التي تتعلق بعبي وعائشة قد حذفت بأمر عثمان... ومن شك - ويجب تكرار ذلك - في أن القرآن كما وصل إلينا لا يتضمن الوحي كله؛ ومقابل ذلك فقد ظهرت له بعض الإضافات التفسيرية والتذييلات»<sup>(1)</sup>.

ويتابع الباحث، محددًا الصعوبات التي ألحقت تبرز للعيان، مشكلة مصدر قلق

(1) - هنري ماسيه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 108 - 109

في أوساط المسلمين من الفقهاء والمفسرين واجتهادين، وكذلك المؤمنين عموماً.  
ويشير إلى أن الفقهاء والمهتمين

«انتهوا في القرن العاشر لميلادي، وبعد شيء من التردد إلى أن يضعوا نهائياً  
أساس النص الرسمي مستنداً إلى حكم سبعة علماء مشهورين أضيف إلى كل منهم  
إثنان من القراء المجريين. وهذا اختيار تحكيمي إلا أنه أوقف الجحالات. وفي القرن  
الحادي عشر اعترف بحكمهم هذا تسريعاً» (1).

إن ذلك يضع يدينا على وجه آخر من المسألة نادراً ما عولج أو أومئ إلى  
معالجته، بصيغ غير مباشرة وكثير من حذر، نعتي بذلك التشكيك في السيرة المباشرة  
(سطحية) - حسب الإصطلاح لألسني - لنص قرآني زيادة ونقصاً، وتعديلاً  
وتغييراً. إذ إن جل الفقهاء والمفسرين وجمهور العامة وغيرهم رفضوا الإقرار بذلك،  
على نحو واضح وبلغه صريحة ومعجمة بالثقة القصية. بل يمكن ملاحظة أنه حيث  
يقر فقيه بشيء من هذا القبيل، فإنه - مدفوعاً من روح عقيدته الإيمانية - يجعل منه  
ظاهرة هامشية تافهة أو شاذة أو «حارجة على الإجماع» إلخ... وقد كنا أشرنا إلى  
مثل هذه الحالة في موضع سابق (2).

ونستطيع أن نرى في ذلك معصير اثنين كبيرين، كلاهما قاد إلى تعميق  
البحايات اختراق النص القرآني - الحديثي، ذلك الاختراق الذي نتابع تجلياته وسماته  
في هذا البحث. وقد تمثل المعضی الأول في أن عملية جمع القرآن نفسها خصعت  
للمصالح المختلفة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وربما كذلك إتياناً لأولئك المفسرين  
والفقهاء والجماع، كما تأثرت بمستوياتهم الثقافية، بما انطوت عليه من بنيات  
إيديولوجية ونظرية ومنهجية لديهم؛ مما يشير إلى أنها (أي العملية) أخضعت، هي  
أيضاً، لالتحافات الاختراق تلك. فمصالح ومواقف الخوارج والشيعة والسنة وما بينهما

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 109 - 110.

(2) - عد إلى تعليق الشيخ محمد جواد مغنية على هذه الوقائع (وقد أوردناها في هامش سابق).

من تشعبات وتوزعات عقيدية<sup>(1)</sup> ومهنية وإتنية وإجتماعية إلخ...، كملت وراء النص القرآني المباشر، بمثابته غير مكتمل، بالاعتبار السوسيولوجي والتاريخي الذي تشخصه تلك المصالح. وقد نقول بأن هناك من الآيات ماضع أو تلف بحكم موت جمع من الحفظة، أو تلف المسواد التي كتبت عليها<sup>(2)</sup>. لكن ما يهمنا هنا، يتضح في تعقب ما يمكن النظر إليه على أنه اتجاه صريح للتدخل المباشر، لجأ إليه فريق أو آخر لتعديل هذه الآية أو تلك، أو لإبعاد واحدة دون أخرى، أو إضافة واحدة من قبل البعض أهملها بعض آخر، أو بزيادة سورة أو أكثر، أو لإنقاص سورة أو أكثر. وقد ذكرنا، في شواهد سابقة، أن الكلام على هذه الحالات لم يأت من مراجع من درجة ناشئة أو عاشرة، بل يعود إلى أمهات المصادر التي حُرِّجَتْ، مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم وصحيح النسائي، بل كذلك موطأ مالك بن أنس.

ولعل الدرس الأولي والكبير، الذي استنبطه أصحاب القراءات المت موضعة في فرق ومدارس وتيارات ومذاهب من كون القرار أتى منجماً، أولاً، ومن كونه ظل - في صيغته الأخيرة العثمانية - غير مكتمل متنياً وثيقياً، ثانياً (ناهيك عن «الحديث» الذي ظل مشوشاً وظل الأمر فيه غير قطعي أداً كما ظهر معنا في موضع سابق من

(1) - انظر حول هذه التعددية الواسعة للفرق والنحل ومدارس والتيارات الإسلامية ثلاثة من أهم الكتب التي تؤرخ لها، على نحو أو آخر، هي «مفولات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، و«النحل والنحل» للشهرستاني، و«الفرق بين الفرق» للبغدادي.

(2) - لنقرأ النصين التاليين، على سبيل المثال، يتبين بعض المخاطر التي كان القرآن يتعرض لها قبل جمعه وأثناءه. ففي النص الأول - وهو مأخوذ عن البخاري - يأتي ما يلي، برواية زيد بن ثابت: «أرسل إليّ أبو بكر بعد مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟... فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لديك... فتبعت القرآن أجمعه من العصب واللحاف وصدور الرجا». (صحيح البخاري - الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 271). أما النص الثاني فهو عن عائشة ويتخريج ابن ماجه، وفيه يأتي ما يلي: «نزلت آية الرجم ورضاعة الكبير هشاً. ولقد كان في صحيفة تحت سريري، مما مات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وشهد بموته دجن دجن فأكلها». (السنن لابن ماجه 1/ 625/ 1944).

هذا البحث)، هو أن القضية متعقبة بهما (القرآن والحديث) بقدر ما بررت  
 ونفصحت عن نفسها تاريخياً وليس فجاءة أو على نحو متعال، فإنها ظلت مفتوحة  
 وضت الكلمة النهائية فيها غير مقبولة، وأنها سوف تبقى كذلك غير قابلة لأن تقا  
 من وجهة نظر واحدة تعلن إنتماءها إليهما. أم السبب الرئيس في ذلك فقد كمن  
 في التداخل الواسع والعميق والعمق بين ذلك النص (القرآني الحديثي) من صرف،  
 وبين المصالح الكثيفة والمركبة والشديدة لمن قبع وراء قراءاته، وقبل ذلك لمن قبع  
 وراء تقييده وتجميعه وتقديمه للناس في صيغة «مصحف عثمان» من طرف آخر.

\* \* \*

ومن الأهمية بمكان أن نعرض، هنا، أهم لآجاهات والتيارات والمذاهب  
 و يفرق، التي برزت على هذا الصعيد، وذلك بعية الوصول إلى ما ترتب على ذلك  
 من احتمال نشوء تعددية قرائية تستند - صمم - تستند إليه - إلى الاختراق لمشي  
 القرآني. ونحن نرى أنه ذو دلالة حاسمة أن تكون إمكانية التبدل على ذلك بمكة  
 من موقع النص نفسه في امتداده «الشرعي المحافظ»؛ نعتي في امتداده «السياسي».  
 ههنا، يمكن الجزم، بقدر ما يقتضيه الموقف التوثيقي المتاح، بأن تلك إمكانية تقوم  
 على بصوص ذات إسناد صحيح وعلى تخريج متفق عليه عموماً، في صيغة الكتب  
 الستة المعروفة - في الوسط النقهي - ب «الصحيح» - وضمن هذه الأخيرة، يبرر -  
 بأهمية خاصة - «الصحيحان» الشهيران، صحيح البخاري وصحيح مسلم. ومن هو  
 يجمع عليه في أوساط «أهل السنة»، على هذا الصعيد، يقوم على أن الأحاديث  
 المنخرجة في هذين الصحيحين ملوكدة نسبتها إلى نبي محمد.

ومن الملاحظ أن هنالك صمتاً عسى تسك الإشارة يكاد يكون تاماً وشاملاً  
 وقصياً، يهيمن في الأوساط الإسلامية عموماً، وعلى صعيد الثقافة الإسلامية العالمية  
 على نحو الخصوص، وذلك بالرغم من أن «الأدلة» على اختراق المتن القرآني تقدم  
 نفسها بنفسها في تلك «الصحيح».

أما تفسير ذلك «الصمت» فلعله يعود إلى أسباب كثيرة، يبرر الإنسان التدين

مهما بأهمية خاصة. الأول منهما يتمثل في الإجماع من قبل كل الأوساط الإسلامية، تقريباً، على الإقرار بـ «أساس» وحيد لنص القرآن، ذلك الإجماع الذي تحقق في القرن الحادي عشر بعد صراعات مريرة؛ ثم منحه قيمة عقيدية حاسمة، لكن دون مطابقة وثائقية تاريخية قاطعة (1). أما نسب الثاني فيمكن في انطلاق تلك الأوساط من تفسير معين أفضى إلى الناتج المطلوب، هذا، لمثل الآيتين التاليتين الملزميتين لها بصفة كونها، على نحو أو آخر، أوساطاً إسلامية:

«إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (2)؛ «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» (3).

وقد كان من شأن هذا وذاك أن قادا إلى مصادرة على ما يمكن أن ينشأ من آراء واجتهادات تتصل بمسألة «من القرآن» واحتوائه على «كل الوحي الذي نزل على النبي». وهذا، بدوره، منح لمسألة المذكورة طابع «مسألة معلقة إلى أجل غير مسمى»، جعل منها - بالتالي ومع تقدم الزمن - واحدة من المسائل المحظورة التمكيز فيها، ناهيك عن البحث فيها. وذلك ما جعل منها - في محصلة الموقف - «نصاً احتمالياً» و «نصاً مغيباً».

وما ينبغي الإشارة إليه، هنا، هو أنه، مع تصرّف القرن الحادي عشر، أخذ الأمر يبدو وكأنه أصبح متعلقاً بنص قرآني «كامل»؛ مما سهل عملية انتشاره على نطاق واسع دون مجادلات تذكر أولاً، ووطد هيمنته دون منازع، هكذا في صيغته «سوردي» فيها كمصحف عثماني، ثانياً. ومع ذلك، كانت تبرز، في بعض المراحل التاريخية المتميزة بالحرية العقلية والتسامح الديني، بعض محاولات النظر في النص المذكور،

(1) - من هذا الموقع، يصح ما يقوله محمد حواد مغنية من أن اسمين (ليس كافة كما يقول) اتفقوا «على أنه يستحيل أن تنال يد التحريف القرآن الكريم»، (ضمن: هنري ماسيه - الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 136).

(2) - القرآن - سورة الحجرات/8.

(3) - القرآن - سورة فصلت/41.

عبر لعودة إلى المظان التاريخية. وهذا يتضمن الإقرار بأن مناقشة المسألة المعنية هنا، بصيغة أو بأخرى، وجدت مناحها الواسع و عميق في المراحل التي أعقبت موت أبي محمد وحتى القرن الحادي عشر، وذلك من موقع الصراعات السياسية والدينية لمذهبية والاقتصادية والإتية، وكذلك العائلية والعشيرية. وإذا ما وجدت مناقشت عقيدة نظرية مستقلة، نسبياً، عن مصادرها الاجتماعية المشخصة، فإن ذلك كان نادراً. ومن ثم، يمكن القول، إن حديثاً عن تعددية القراءات للمتن القرآني يقتزن هنا، على نحو مباشر، بدلالة جتماعية مشخصة، بما تنطوي عليه هذه من احتمالاتها الإيديولوجية والمعرفية.

والآن، إذا ما أردنا تناول أهم مواقف المحسنة للإحتراق، التي واجهها «المتن» نقرأ «نقرا» فإنا نجد أمامنا عرضاً أوبياً قد يكون وافياً لها، قام بإنجازه أحد الدارسين لإسلاميين، وهو علي الميلاني (1). وقد نلاحظ أن لدارس المذكور قدم في عرضه المعنى بوجهة تتسم بجدّ أولي من موضوعية البحث الوثائقية، وإن كانت اتجاهاته الإيديولوجية الاعتقادية قد أفصحت عن نفسها، بصيغ خفية ومباشرة. وهو، في هذا وذاك، يعود إلى المصادر التاريخية، التي يعبر عليها في مثل هذه الحال، خصوصاً الصحاح الستة الشهيرة المنوّه بها آنفاً. ويشير الكاتب في الحلقة الرابعة من عرضه إلى أن «الأحاديث الصريحة بوقوع التحريف وغيره من وجوه الاختلاف في القرآن الكريم... موجودة في أهم أسفار اقوم (من أهل السنة)، وإن شقّ الاعتراف بسبب على بعض كتابهم، وهي كثيرة - كما اعترف الآلوسي - وليست بقليلة كم وصفها الرافعي» (2).

ومجدير بالذكر أن بعض الأعمال لتصنيفية الأولى، السابقة على صحيح البخاري وصحيح مسلم، أتت مؤكدة وجود إحتراق لـ «المتن القرآني» زيادة أو نقصاناً أو تعديلاً. فـ «الموطأ»، الذي ألفه مالك في أربعين سنة، يعتبر - بحسب القاضي أبي بكر بن العربي - «لأصل واللباب»، في حين أن «صحيح البخاري» هو الأصل الثاني في هذا الباب. وقد انطبق الجميع منهما وبنوا عليهما (3). في هذا المؤلف، أي «الموطأ»، نواجه واحدة من أولى الإشارات إلى أن المتن القرآني الحالي لايشتمل على «كل الوحي». فهذا، يجري الحديث على «آية قرآنية»، هي «آية

(1) - انظر: علي الميلاني - التحقيق في نفي التحريف - مجموعة أجزاء، المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) - ص 81 من المرجع السابق بمعضياته المذكورة

(3) - انظر: مالك بن أنس - الموطأ (ضمن: تمهيد مكذب بقسم محمد بن وهاد عبد الباقي)، الجزء الأول، المعصيات المقدمة سابقاً، ص 1.

لرجم»، لا وجود لها في النص الحالي لـ «مصحف عثمان» - (نقصان في القرآن) ويأتي هذا الحديث على لسان الحنفية إثني عشر بن الخطيب، الذي يخطب في الناس منها:

«إياكم أن تهلكوا عن آية لرجم. أن يقول قائل لا نجد حديثين في كتاب الله. فقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورحمنا والذي نفسي بيده، لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله تعالى، لكتبها (الشيخ والشيخة فارجهما البتة) فإننا قد قرأناها» (١).

ومع ذلك، فإن عمر أصر على الأخذ بحكم «آية الرجم». فاستقاپها من نص ثلاثة كما كانت وكما ردت في حياة رسول (٢)، لم يُعفه عن الأخذ بها حكماً. وقد طق ذلك (أي حد الرجم)، حيث كن في موقع السلطة (الخليفة)، أي حيث كان يحكم من موقع شعور بالمسؤولية وإمكانية صوغ القرار وتنفيذه. مع القاضي أحمد، «فعل المغيرة (بن شعبة) مع الإحصان، ما فعل مع أم جميل بنت عمرو، امرأة من قيس، في قضية من أشهر الوقائع التاريخية في العرب. كانت سنة 17 للهجرة، لا يخلو منها كتاب اشتمل على حوادث تلك السنة. وقد شهد عليه بذلك كل من أبي بكر وهو معدود من فضلاء الصحابة حملة الآثار اسوبة، ونافع ابن الحارث وهو صحابي أيضاً، وشبل بن معد، وكانت شهادة هؤلاء الثلاثة صريحة فصيحة، بأنهم رأوا المغيرة بن شعبة يولج في أم جميل إيلاج الميل في المكحلة، لا يكون ولا يمتشمون. وما جاء الربع وهو زياد بن سميلة يشهد أفهمه الخيفة رغبته في ألا يجري المغيرة، ثم سأل عما رآه فقال: رأيت مجلساً، وسمعت

(١) - الجزء السابع من المصدر السابق بمعنياته المذكورة - ص 515. أخر حول «آية الرجم» هذه، كذلك عهد: صحيح البخاري - الجزء الرابع - المجلدات مقدمة سبق، ص 46، 217.

(٢) - الآية المذكورة هي - عن أبي إمامة بن سهل - أن حاكه قاسم - أقرا رسول الله آية الرجم - شيخ - شيخه إذا زيا فارجهما إليه كما قصا من - (أنفق في علو قرآن - تفسيره، بيروت 1971، ص 171) - الثاني، ص 25.



نفساً حثيثاً وانتهاراً ورأيت مستطنها. فقال عمر: رأيت يدخله ويخرجه كالليل في المكحلة؟ فقال: لا، لكني رأيت رافعاً رجليها فرأيت خصيتيه تتردد إلى ما بين فخذيها، ورأيت حفراً شديداً، وسمعت نفساً عدياً. فقال عمر: رأيت يدخله ويخرجه كالليل في المكحلة؟ فقال: لا، فقال عمر: الله أكبر، قم يا مغيرة إليهم فاضربهم، فقام يقيم الحدود على الثلاثة» (1).

وحول آية «المحافظة على الصلوات»، جاء في «الموطأ» ما يفيد بـ «نقصان» في القرآن: «عن أبي يونس مولى عائشة أم المؤمنين، أنه قال: أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً. ثم قالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني - حافظوا على الصلوات والصلوة بوسطى وقوموا لله قانتين - فلما بلغت آذنتها. فأملت علي - حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين - قالت عائشة: سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم» (2). وعلى هذا الصعيد نفسه، نقرأ لدى مسلم، في صحيحه، ما يشير إلى (ريادة في القرآن تتمثل هنا بـ «ماخلق»):

«عن علقمة قال قدمنا الشام فأتانا أبو برداء فقال أفيكم أحدٌ يقرأ هذه الآية والليل إذا يغشى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأها ولكن هؤلاء يريدون أن أقرأ وماخلق فلا أتابعهم» (3).

ومرة أخرى عن أبي إمامة ابن سهل، قال: «حدثنا حجاج بن جريح.. عن حميدة بنت يونس قالت: قرأ عبيد الله بن عثمان سنة في مصحف عائشة: إن

(1) - عبد الحميد شرف الدين الموسوي: النص والاجتهاد - كركلا، الطبعة الرابعة 1966، ص 259. ويمكن العودة في ذلك إلى مصنفات تاريخية متعددة، منها - مثلاً -: تاريخ الصوري - الجزء الرابع، تحقيق عماد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر 1970، ص 69 - 72.

(2) - مالك بن أنس. الموطأ - الجزء الثاني، المعطيات، مقدمة سابق، ص 105 وانظر على الصفحة نفسها حديثاً مماثلاً مسنداً إلى «حفصة أم المؤمنين». انظر حول آية «صلاة العصر» هذه، أيضاً، في: صحيح مسلم (جامع صحيح مسلم، الجزء الثاني - في مجلد يضم أربعة أجزاء - ص 383 سلسلة «كتاب التحرير» صورت هذه الطبعة بمطبع شركة الإعلانات الشرقية بالقاهرة من طبعة ستانبرج بحققة المطبوعة عام 1329 هـ القاهرة 383. ص 112).

(3) - صحيح مسلم - المعطيات المتابعة نفسها، ص 206.

الله وملائكته يصلون على النبي، يأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً، وعلى الذين يصلون في الصلوة الأولى: قالت: قبل أن يغير عثمان المصحف» (1).

وإذا كان ما قدمناه، حتى الآن، من لمناذج لعمية الخراق المتن القرآني يقوم على إنقاص آية أو زيادة أخرى، فإن الأمر يغدو أكثر جدية واتساعاً حين يتعمق بإنقاص «سورة قرآنية» أو أكثر وزيادة «سورة قرآنية» أو أكثر؛ مما يضع الباحث المدقق أمام حالة نموذجية من «النصوص المغيبة»، وما كمن وراءها من خلفيات مركبة ومعقدة من الصراعات بين الاتجاهات والسيارات والمذاهب السياسية والدينية، في حينه. ولعلنا نقدم ما يسوقه إلينا الحجاج بن مسلم في «صحيحه»، مُسنداً إلى رهط من المحدثين، لتبين أحد أوجه المسألة المعنية:

«حدثني سويد بن سعيد حدثنا علي بن مسهر عن داود عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبيه قال بعث أبو موسى لأشعري إلى قراء أهل البصرة فدحل عنده ثلاثمائة رجل قد قرأوا القرآن فقال أنت خير أهل البصرة وقراؤهم فأتوه ولا يصولن عبيكم الأمد فتفسر قلوبكم كما فست قلوب من كان قبلكم وإنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فسيئها غير أبي حفظت منها لو كان لابس آدم واديان من مال لا يتعى واديك ولا يملأ خوف ابن آدم إلا السراب وكنا نقرأ سورة كنا نشبهها بإحدى المسححات فأنسيئها غير أبي حفظت منها يأيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة» (2).

وهناك حالة بالغة الرهافة والخصوصية بالنسبة إلى تصور «الوحي» وعلاقة الرسول به. إنها الحالة التي تتمثل في أن «السمع» لسورة ما يتم ضمن عالمه الذاتي

(1) - الإتيان المبسوط - المعطيات المقدمة جانباً، ص 25

(2) - صحيح مسلم - الجزء الثالث، المعطيات السابقة، ص 100

لداخلي، دونما تدخل مباشر من خارج. وقد يكمن وراء ذلك أن الرسول الداعية  
و بعد عمل اجتماعياً يتبين - بإحالة من «وحيه» - أن سورة ماجاءته من هذا الأخير  
لاستجيب لاحتياجات البشر المقدمة إليهم؛ فتُغنى وتُستغنى عنها؛ هذا أولاً أما  
ثانياً، فقد يكون نسيان الرسول نفسه للسورة و نسيان الناس لها بعد تبليغها لهم بعد  
حين، تعبيراً عن أنها لم تشكل حاجاً في ضمير هؤلاء، كما في ضمير مبلغها  
(الرسول محمد): إن جدلية المرسل والمتلقي، التي تقوم على ثلاثة أطراف (الوحي  
والموحي إليه والمرسل إليه)، تتكشف وتتركز وتترثر للحظة هي لحظة لإحياء  
والتبليغ، لتعقبها لحظة النسيان من الفريقين المعنيين، هما في هذه الحال (الرسول  
المرسل والمؤمن المتلقي). هاهنا بالضغط وبالرغم مما قد يبدو مفارقة منطقية، يبرز  
ذلك النسيان بوصفه تذكراً للحفي المسكوت عنه وكنز الفاعل عمقاً وسطحاً في  
حياة الفريقين المذكورين المشخصة، نعتي ذلك الوضعية الاجتماعية المشخصة في  
سياقها التاريخي. إذاً، فليُتس أو فليُشاس ما لا يستجيب لهذه الوضعية، على نحو  
أو آخر! ومن ثم، فالسورة التي نسيها المؤمن والتي كلاًهما بعد أن بُلغ بها، حيناً -  
على نحو من يثار لنفسه - إلى ما لا يمكن تحوره والتكرار له، ممثلاً بتلك الوضعية.  
عم، هكذا يُغيب من النص ويُسقط ما لا يتوافق مع مصالح الناس ورغباتهم  
وأفهامهم. وإذا كان ذلك كذلك، فلم لا يصح سحبه على ما حدث بالنسبة إلى  
النص من حالات زيادة ونقصان، وفق تلك المصالح والرغبات والأفهام؟! جاء في  
«توسخ القرآن» لابن الجوزي، ومنقولاً عن الزهري أنه قال:

«أخبرني أبو إمامة... أن رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قد  
أخبروه أن رجلاً منهم قام في خوف الليل، يريد أن يفتح سورة كان قد وعها،  
فلم يقدر على شيء منها إلا بسم الله الرحمن الرحيم، فأتى النبي صلى الله عليه  
وسلم حين أصبح، يسأل النبي عن ذلك، وجاء آخر وآخر حتى اجتمعوا، فسأل  
بعضهم بعضاً ما جمعهم. فأخبر بعضهم بعضاً شأن تلك السورة، ثم أذن لهم النبي  
صلى الله عليه وسلم فأخبروه خبرهم وسألوه عن سورة؛ فمكنت ساعة لا يرجع

لنهم شيئاً، ثم قال: نسخت البارحة» (1).

\* \* \*

ولعلنا نلاحظ أن خيطاً رفيعاً من القصديّة يقبع في خلفيّة الموقف أو معظم اموقف المحسّدة لعملية احتراق المن القرآسي. وقد يكون الموقف التالي واحداً من المواقف المعبرة بوصوح عن ذلك. فالسيوطي يروي عن عائشة أنها أعلنت مايلي:

«كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن رسول الله - صلى الله عليه - مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا عى ماهر لأن» (2)، أي ثلاث وسبعون آية.

وحول «المعوذتين»، يروي أحمد في «مسنده» أنه

«كان عبد الله (بن مسعود) يحك معوذتين من مصاحفه، ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله تعالى» (3).

وتزداد حدة الموقف حين يروي السيوصي - في معرض تفسير الآية القرآنية (كفى الله المؤمنين القتال - سورة الأحزاب / 25) - عن ابن مسعود أنه كان يقرأ هذه الآية على التحو التالي: (كفى لله المؤمنين لقتال بعلي بن أبي طالب) (4)، وكذلك حين يروي السيوطي نفسه عن ابن مسعود أنه قال:

«كما نقرأ على عهد رسول الله - صلى الله عليه وآله - (ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك - إن علياً مولى المؤمنين - وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس)» (5).

\* \* \*

(1) - حمد الدين بن الجوزي: نواسخ القرآن - در الكتب العلمية بيروت 1985، ص 33.

(2) - السيوطي: الإتيان في علوم القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، جزء الثالث، ص 82.

(3) - مسند أحمد 129/5.

(4) - السيوطي: الدر المنثور 192/5.

(5) - السيوطي: الدر المنثور 298/2.

وقميين بنا أن نتوقف قليلاً عند ذلك المحدث، الذي ورد ذكر أحمد المصاحف باسمه، وهو عبد الله بن مسعود. ذلك لأن اسمه اقترن - إضافة إلى ما أوردها - بمواقف من شأنها أن تلقي ضوءاً جلياً على بعض مآلح بصدده. فمن أجل التعرف إلى شخصية هذا الرجل الصحابي، نعود إلى حديث نبوي أورده البخاري، وبإني فيه:

«استقرؤا القرآن من أربعة من عبد الله بن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل» (1).

ومقارنة مع محدث آخر لم يرد اسمه في الحديث الأخير ولكن اقترن اسمه، كذلك، بأحد المصاحف، وهو زيد بن ثابت، تتضح المسألة أكثر وأعمق فهذا الأخير - بصورة خاصة ومركزة - هو الذي كُفِّ جمع القرآن من قبل عثمان بن عفان. ولعله كان «صبياً» حين كان بن مسعود رجلاً ناضجاً يأخذ عن الرسول ويحفظ ما يأخذه. وبتعبير ابن مسعود هو: وكما روى أبو نعيم:

«أخذت من في رسول الله - صلى الله عليه وآله - سبعين سورة وإن زيد بن ثابت لصبي من الصبيان، وأنا أدع ما أخذت من في رسول الله؟» (2).

والآن، إذا كان عبد الله بن مسعود، بشهادة الرسول، واحداً من أربعة خبراء كبار في شؤون المتن القرآني، وإذا كان اسم زيد بن ثابت لم يرد ضمن هؤلاء وكان - إضافة إلى ذلك - صبياً حين كان بن مسعود قد أخذ عن الرسول سبعين سورة، فلماذا أهمل ابن مسعود ورأيه إبان عملية جمع القرآن بأمر من عثمان بل أهين وضرب وشهر به من قبل هذا الأخير، في حين أن زيد بن ثابت كان هو الكل بالكل لدى عثمان؟

ولعلنا نمسك بحلقة ذات أهمية بارزة في تحديد الخلاف بين عثمان وابن

(1) - صحيح البخاري - الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 269.

(2) - جرود عن: علي الميلاي - التحقيق في نفي التحريف - الحلقة الخامسة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 78.

مسعود، والخصومة الشديدة بينهما فبين مسعود لم يتخذ موقفاً مناوراً لعثمان بعد مقتل عمر والبيعة له (أي لعثمان)، بل أعلن جهاراً أمام الناس في الكوفة:

«إنا اخترنا خير من بقي ولم نزل، ثم حثهم على البيعة لعثمان» (1).

وسوف تتضح اتجاهات الاختلاف الأساسية بين الرجلين حين يتسلم عثمان السلطة السياسية، ويمسك بالمفاصل الكبرى بحياة لاقتصادية ومواردها.

فقد اتضحت الأمور وأفصح عس نفسها بصيغة الارتباط النبوي بين السلطة السياسية والميمنة الاقتصادية والصبقية، حين اقترض والي عثمان في الكوفة الوليد بن عقبة مبلغاً من المال من «بيت المال»، الذي كان ابن مسعود عسى رأسه ومسؤولاً عنه. إذ لما حل موعد إعادة المبلغ إلى بيت المال، حاول الوليد أن يتنصل أو أن يماطل، مع مصالة ملحة من ابن مسعود له بإعادة المال فعلم عثمان بذلك، فكتب إلى ابن مسعود مقررأ ومدينأ غاضبأ: «إنما أنت حازن لنا»، وعليك ألا تقف في وجه الوليد وفي ما أحد من مال. فاحتج ابن مسعود عسى ذلك، وألقى مفاتيح بيت المال، أي - في هذا السياق العثماني - «خريسة عثمان وآله»، واعتزل في بيته حتى مات وقد مات عن مرض، حيث عجز عس أن يلتمس طبيبأ بسبب إيقاف عثمان جعالتة المالبة عنه. وازداد وضع ابن مسعود صعوبة، حين حجب الخليفة عليه، مانعأ ياه من معادرة المدينة إلى الشام؛ فمات وفي قلبه غصة (2).

ولمة نقطة أخرى في المسألة، من شأنها إضاءة وجه آخر منها؛ وتلك هي أنه إذا كان عبد الله بن مسعود قد عاش أيامه الأخيرة مُعذماً مضطهدأ (رغم «ندم» عثمان على مأخقه به)، فإن زيد بن ثابت

«خلف من الذهب والفضة ما كان يُكسر بالفؤوس، غير ماخلف من الأموال

(1) - طه حسين: الفتنة الكبرى (1) - عثمان، المعصية مقدمة سابقاً، ص 160.

(2) - انظر: طه حسين - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 160 - 162.

والضياح بقيمة مائة ألف دينار» (1) .

وإذا أضفنا إلى ذلك ما يؤكد الروابط التي توحد بين عثمان وزيد علي صعيد الثروة الاقتصادية وبالتالي علي صعيد الوصية السوسيو طبقية، فإن الأمر يفصح عن مزيد من نقاط الضوء التي تسمح بتفحص العلاقة الصدامية بين عثمان وابن مسعود. فإذا كان هذا الأخير، بالنسبة إلى الأول، «حازناً له: إنما أنت حازن لنا»، فإنه يغدو إذ ذاك مفهوماً، من موقع عثمان، أن يقترن الموقف السلطوي (الإمامي) بالموقف المالي. هكذا أعلن عثمان أن ما بقي في «بيت المسلمين» من مال إنما هو له، يتصرف به كما يريد: «فَضَّلَ فصل من مال؛ فما لي لأصنع في الفضل ما أريد! فسمَ كنت إماماً» (2).

وهاك مثالين على كيفية تصرف عثمان بـ «الفضل من المال» التابع لـ «بيت المسلمين»:

1 - بعد خلاف نشب بين عبد الله بن سعد مبعوث عثمان إلى إفريقية وبين جماعات هناك، حصل صلح بينهما؛ «وكان الذي صالحهم عليه عبد الله بن سعد ثلاثمائة قنطار ذهب؛ وأمر عثمان آل حكم. قلت: أو لروان؟ قال: لأدري» (3) .

2 - «قدمت ابل من ابل الصدقة علي عثمان، فوهبها لبعض بني الحكم، فبلغ ذلك عبد الرحمن بن عوف، فأرسل إلى المسور ابن مخزومة وإلى عبد الرحمن بن الأسود بن عبيد يغوث فأخذاهما، فقسمها عبد الرحمن في الناس وعثمان في الدار» (4) .

---

(1) - المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر - تدقيق يوسف أسعد داعر، ط2، بيروت 1973 الجزء الثاني، ص 333.

(2) - تاريخ الطبري - الجزء الرابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 339.

(3) - المصدر الأخير مع معانيه المذكورة - ص 366.

(4) - المصدر الأخير مع معانيه المذكورة - 365.

بل هنالك واقعة تظهر أن عثمان لم يكر حائزاً على الأهلية والمصداقية، في رأي الخليفة عمر، كي يكون حليفة له في حكمه. ففي «الأحكام السلطانية»، يحبر الماوردي عن «ابن اسحاق أن عمر رضي الله عنه لما دخل منزله بجروحه سمع هذه فقال ما شأن الناس؟ قالوا يريدون الدخول عليك فأذن لهم، فقالوا اعهد يا أمير المؤمنين استخلف علينا عثماناً فقال كيف، يحب المال والحمة. فخرجوا من عنده». (1)

والآن جنأ إلى جنب مع تلك المعطيات السوسيو طبقية والاقتصادية ومارافقها واخترقها وواشجها من مطروحات أخلاقية قيمية ودينية وسياسية في حياة الفريقين المذكورين، نضع يدنا على مكنى آخر فصيح وحاسم من مكامن جدلية السلطة والثقافة، كما تجلت في العلاقة لصدامية بينهم. فالسلطة السياسية والدينية الأيديولوجية، بعثمان على رأسها، عملت - جهاراً ودون غمغمة - على صوغ شرعيتها النصية، إضافة إلى مشروعيتها الاجتماعية، من خلال الاستحوار الصريح على النص الديني (الأم) كاملاً في يدها؛ معللة - بذلك - توافقاً تضائفاً بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهيمنتها السياسية والدينية والأيديولوجية (2).

وإذا ما انطلقنا الآن، من تلك الوضعية التاريخية باتجاه مسألة «التكليف مجمع القرآن» من قبل عثمان، فإن المشاكل الماثرة على «إنقاص القرآن وزيادته» تعدو قابلة لفهم، على الأقل في بعض أوجهها. فلقد تحولت الخصومة السياسية والمالية

(1) - الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي - راجعه محمد مهدي السرجاني - المكتبة التوفيقية، 1978، ص 13.

(2) - تعميقاً لفهم العلاقة بين الاقتصادي والسياسي والثقافي في شخص عثمان ومن ثم في العلاقة بينه وبين مسعود، نسوق ما يعرضه العقاد في كتابه «دو النورين عثمان بن عفان - دار الكتاب العربي، بيروت، 1969، ص 59 - 60». يقول: «في كتاب (الرياض النضرة) يروي المحب الطبري عن عمرو بن عثمان بن عفان قال (كنت رجلاً مستهزأ بالسوء، وبني دث ليلة بفناء لكعبة في رخص من قرينى إذ أتينا قبل لنا أن محمد قد انكح عتبة بن أبي لهب رقية، وكادت رقية دث حمداً... قال عثمان، فخطبتي الحسرة لم لا أكون أنا سبقت إلى ذلك. فلم البث أن انصرف إلى مربي فأصبحت خالة لي... فوالله ما مالكت حتى سمعت قوله (قول الرسول) أسلمت وشهدت أن لا إله إلا الله».



إلى صيغة أيديولوجية، بدت وكأنها سيدة الموقف. بيد أن الموقف وتفكيكه يظهر أن هذه الصيغة ما كان لها أن تكتسب هويتها المكثفة، بعيداً عن تلك الخصومة السياسية والمالية. فلما أراد عثمان توحيد المصاحف، طالب مَنْ كان في حوزتهم مصاحف بتقديمها إليه، ومن ضمنهم ابن مسعود. وإذا رفض هذا الأخير مطلب عثمان لعلمه بما سيؤول إليه، فقد أمر بضربه وإذلاله. وقد طهر الأمر رهيباً مروّعاً جموع كبيرة من المسلمين، ومن ضمنهم أولئك أصحاب المصاحف، حين حُرقت المصاحف بأمر عثمان، بعد أن أُبقي على «مصحفه». وكما يروي البخاري، فإن «(عثمان) أمر بما سواه من القرآن (أي قرآنه عثمانى) في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق» (1).

ومن الملاحظ أن تلك الظروف، التي أحاطت بعملية جمع القرآن في مصحف واحد وتحريق ما تبقى من المصاحف، كانت تشير إلى أن عثمان ربما كان يهدف من وراء ذلك تحقيق أمرين اثنين متضايين. الأول منهما تمثل في الحفاظ على الوحدة الدينية (الأيديولوجية) للمسلمين في الدولة الفتية المتعازمة، حتى لو تم ذلك على أساس نصّ قام على أنقاض نصوص انتهى بها الأمر إلى «الطبخ». أما الأمر الثاني فقد تمسك في الطموح إلى الهيمنة الدينية (الأيديولوجية) السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة، التي استقت قياداتها من بني أمية المناهضة - قليلاً - لبني هاشم.

ومن المناسب أن نقدم صورة أولية عن بعض حيثيات الخصومة والصراع بين لفريقين المذكورين، مخصّصةً بالنزاع بين عثمان وعبد الله بن مسعود حول تنصيب القرآن. يكتب طه حسين ما يلي، ملخصاً بعض ما جاء في مجموعة من الأمهات على هذا الصعيد، مثل طبقات ابن سعد وأنساب الأشراف وكتب

(1) - صحيح البخاري - الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 187، حول ذلك وما يتصل به، أنظر أيضاً: عبيد الله - التحقيق في نصي التحريف، حلقة 4، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 97.

أسسه وتفسير الطبري إلخ...: «ازدادت معارضته (أي ابن مسعود) تعقداً حين وُحِدَ عثمان المصحف وجعل كتابته إلى نفر من السُّنَمِ غيهم زيد بن ثابت وتقدم في إحراق غيره من المصاحف. فأنكر ابن مسعود وأبكر معه كثير من الناس ما كان من تحريق المصاحف.

... فكتب الوليد بذلك إلى عثمان.. فكتب إليه عثمان يأمره بإشخاصه إلى المدينة. فأشخص إليها... وبلغ ابن مسعود المدينة، فدخل المسجد وعثمان.. يحصب على منبر النبي. فلما رأى مدخله قال: ألا إنه قد قدمت عليكم دويبة سوء من يمشي على طعامه يقىء ويسلح. فقال ابن مسعود: لست كذلك، ولكني صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ويوم بيعة الرضوان. ونادت عائشة أي عثمان أتقول هذا لصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم! ثم أمر به عثمان فأخرج من المسجد إخراجاً عنيفاً، وضربت به الأرض فدفقت ضلعه. وقام علي فلام عثمان في ذلك... ولم يقف عثمان عند هذا الحد، ولكنه قطع عطاء ابن مسعود وحظر عليه الخروج من المدينة.. وكذلك انتقل ابن مسعود بمعارضته من الكوفة إلى المدينة»<sup>(1)</sup>.

«وعاب خصوم عثمان عليه أنه حمل الناس على مصحف واحد، ثم لم يحظر غير ما جاء في هذا المصحف من القراءة فحسب، ولكنه... حرق ما عدا هذا المصحف من الصحف التي كتب فيها القرآن. قال المعارضون على عثمان أن النبي قال: (نزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف). فعثمان حين حضر ما حفر من القراءة وحرق ما حرق من الصحف إنما حضر نصوصاً أنزلها الله، وحرق الصحف كانت تشتمل على قرآن أخذته المسلمون عن رسول الله. وما ينبغي للإمام أن يبغي من بقرآن حرفاً أو يحرق من نصوصه نصاً... (فقد) كتب كتابة المصحف نفراً قليلاً من أصحاب النبي، وترك جمعة من القراء الذين سمعوا من النبي وحفظوا عنه

(1). صفحة 160 - 161 من: الفتنة الكبرى لصفحة حسن.. بعضيات المقدمة سابقاً.

وعلموا الناس في الأمصار. ومن هنا بهم عصب ابن مسعود؛ فقد كان ابن مسعود من أحفظ الناس للقرآن. وهو، فيما يقرب، قد أخذ من فم النبي نفسه سبعين سورة من القرآن ولم يكن ريباً بن ثابت قد بلغ حجم بعد»<sup>(١)</sup>.

ويخلص طه حسين من ذلك إلى أن إدانة عثمان للمصاحف التي حرقها أو طبعها كان يمكن أن تأخذ طابعاً تنفيذياً آمراً: «فلو كانت الحضارة تقدمت بالمسلمين شيئاً لكان من الممكن أن يحتفظ عثمان بهذه الصحف التي حرقها على أنها نصوص محفوظة لانتاج للعامة... فقد أضاع على العلماء والباحثين كثيراً من العلم بلغات العرب ولهجاتها؛ عسى أن الأمر أعظم خطراً وأرفع شأنًا من علم العلماء وبحث الباحثين عن اللغات ولهجات»<sup>(٢)</sup>.

وإذا انطلقنا من أن ماعمله عثمان من واحدة من قراءات متعددة محتملة للمصرى، فإنه يغلبو مسوغاً بالاعتبارين التاريخي التوثيقي والقرآني القرائي أن نتحدث عن تعددية قرائية عتيبة الكثير من عناصرها وتجسّداتها وأتلف وأدين، ليفي ما تجسّد بالصيغة القرائية الممثلة بـ «المصحف الثاني»، وبما تبقى من شذرات هنا وهناك حُفظت في بعض كتابات المعارضة السياسية والأيدولوجية للاحقاه العثماني - الأموي وكذلك في كتابات أخرى (وقد تُبنا على بعضها فيما سنرى من مطابقتها المختلفة)؛ مما يترتب على ذلك القول بأن حديثاً عن «قرآن واحد» يجمع عليه - بالاعتبار التاريخي التوثيقي - لم يعد وريداً.

وانطريف المدعى، في آن، على هذا الصعيد، أن نضع يدنا على صيغة من الاعتراف الذاتي لعثمان يعلن بمقتضاه أنه - في توحيد المصاحف بمصحفه هو - إنما يطلق ثمن هو تابع لهم (أي من أنصاره بدين وقفر معه إنان صراعه مع الشائرين). هذا الاعتراف الذاتي ينقله لنا اسطوري، كما يبي؛ مع الإشارة إلى أن عثمان، في

(١) - صفحة 180 - 183 من المرجع السابق بمضمونه المذكورة

(٢) - المرجع السابق مع معطياته المماثلة - ص 183 - 184

هذه، يذكر مأخذ الثائرين عليه، ويرد عليهم: «وقالوا (أي الثائرون): كان القرآن كتباً فتركها إلا واحداً. إلا وإن القرآن واحد، جاء من عند واحد؛ وإنما أنا في ذلك تابع لهؤلاء، أكذلك؟ قالوا: نعم، وسألوه أن يقللهم (1)» (2).

هاهنا، في هذه الوثيقة اصطرية تاريخية مهمة، نتيين - مرة أخرى - ما قد يكون كامناً خلف تحريف المصاحف الأخرى من مصالح بعيدة وقرينة لمن دعاهم عثمان بـ «هؤلاء» الذين تبعهم في مآثاه من عمية تحريف تلك.

وبصورة عامة، مستخلصة من واقع الحزب المعقد والمركب، يمكن القول بأن هذا الوضع أخذ يتبلور، كذلك، بصيغة محاكات ومساجلات ظهرت بعناوين من الكتب والمقالات، مثل «الردة على من يخالف مصحف عثمان» لابن الأنباري وإذا كان في الاختراقات السابقة لنص القرآني - فقد واجهنا المسألة من حيث هي مسألة «تعدد قرائة» لنص واحد بمقتضى واحد، فإنما - في الاختراق الحالي - توجه المسألة من حيث هي مسألة حور «تامة المتن القرآني». وكما هو بين، فإن «إجماعاً» على هذه التامة يغدو، و حار كذلك، أمراً خارج دائرة المصادقية التاريخية الوثائقية، كما ألتحنا إلى ذلك تواتر ذلك لأن «مادة البحث» الأولية غير متفق عليها. وإذا حدث أن هيمن اعتقاد بـ «تامة» مادة البحث هذه، فإن ذلك لم يكر أكثر من «اختيار تحكيمي»، كما اتضح من سياق البحث. وقد ساعدت على تعزيز هيمنة ذلك الاعتقاد، في مراحل متعددة من التاريخ الإسلامي، الأزمات الاجتماعية والسياسية المحلية ولتدخلات خارجية، التي استخدمت من قبل السلطة المهيمنة أو مجموعات من الفقهاء مثابة قساز يُرفع في وجه المساوئين لـ «الوحدة العقيدية الإسلامية» أو لـ «وحدة دار الإسلام»؛ مما أكسب مسألة البحث في مصادقية «تامة المتن القرآني» مسميده طابع «مسألة معلقة إلى أجل غير مسمى».

(1) - وفي طبعة أخرى يرمز إليها الخقق بـ «ص»: «يقللهم».

(2) - تاريخ الطبري - الجزء الرابع، للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 347، تحت التشديد مني: تيريني.

ونود أن نشخص مانعنه، هنا، أكثر وأوضح، بأن نأتي على بعض المواقف، التي تثير - على الأقل - تساؤلات تتصل بالموضوع الذي نحن بصدده. من ذلك مايقوله زيد بن ثابت نفسه، بعد تكليفه بجمع القرآن:

«فتبعت القرآن أجمعه من الرقاع ولأكتاف العصب وصدور الرجال، حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع أبي عزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحد غيره» (1).

إن زيد بن ثابت، هنا، يعلن أنه أقر ما روجه عند أبي عزيمة الأنصاري من القرآن، بالرغم من أنه لم يجد ذلك عند غيره. أي إن زيدا انطلق، في هذا، من الإقرار بإمكانية منح المصادقية الوثيقية محدث ما، دون شاهد يشاركه الرأي فيما يقول به. فإذا كان ذلك ممكناً، فلماذا رفض زيد أخذ ما كان لدى عمر بن الخطاب - وهو آية الرجم التي أتت على ذكرها -، تلك الآية التي كانت بحورته هو وحده؟

«... عن الليث بن سعد، قال: أول من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد... وأن عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها إلا وحده» (2).

ثم، لماذا أحرق عثمان بن عفان المصاحف كلها ماعدى «مصحفه»، بالرغم من أن معظم حملة «المصاحف» الأخرى كنو من الصحابة العدول والموثوق بهم؟ ولقد كنا ذكرنا ما حدث بين عثمان وعبد الله بن مسعود. ولنقرأ، الآن، ما قاله هذا الأخير من أمر يستمد أهميته وخطورته من خارج مسألة النص

(1) - صحيح البخاري - الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 119.

(2) - السيوطي: الإتقان في علوم القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، 206/1.

نفسه، بصدد مصحفه ومصحف الآخرين، لتتسبب دقة الموقف وتعمده، وكذلك مصادره أو بعض مصادره، التي عالماً ما عُنْتُ؛ هذا مع استعادة مآثينا عليه سابقاً عن الطبري بصيغة تقارب «الاعتراف الذاتي»، الذي أعلنه عثمان أمام الشائرين عليه:

«لو ملكت كما ملكوا<sup>(1)</sup> لصنعت بمصحفهم مثل الذي صنعوا بمصحفي»<sup>(2)</sup>.

ما هو الذي لو ملكه عبد الله بن مسعود، لصنع «مصحفهم» ما صنعوا بمصحفه؟ ثم، ما هو الذي «ملكوه»، وجعلهم يصنعون مصحف عبد الله ما فعلوه من إهمال أو اتهام أو تحريق؟ نعمنا نتبين. عر استبار هذا وذاك، مسألة كبرى طرحها ابن مسعود في حديثه عن القرآن من حيث هو - باعتبار ما حدد - حدث سوسيولوجي؛ إنها - ثانية - مسألة العلاقة بين الثقافة والسلطة: من يده السلطة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الإيديولوجية أو هذه جميعاً (وهذه هي حال الخليفة عثمان بن عفان ومن معه من أقارب وأباعد يلتقون في بوتقة السلطة)، هو من تكون لديه القدرة على التحكم بمصائر الثقافة، بقدر أو باخر وبدلالة أو بأخرى. وإذا كان عثمان بن عفان قد ملك في يده معظم تلك المظاهر والحقول السلطوية، فإنه - من ثم - كان قادراً على التحكم بمصائر المصحف، إلى الدرجة التي لم يتلکأ فيها عن تحريق المصحف «الأخرى» إذ إننا حين ننطلق من عبد الله بن مسعود، في مقولته المذكورة ترواً، فإننا نواجه العبارة الشهيرة، التي أطلقها عثمان في وجه الشائرين، الذين جاؤوا من بعض أمصار الإمبراطورية بطالبويه باختيار موقف من ثلاثة، منها التخلي عن الخلافة لغيره ممن يكف عن بعثرة «مال المسلمين» على الأقارب والتابعين ومن اندرج في دائرتهم:

(1) - بخط التشديد مي (ط، تزييني).

(2) - اراغب الأصبهاني - المحاضرات (عن علي هيلاني - حقة 5، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 79).

«وأما أن أتبرأ من الإمارة فإن يكسوبي أحب إلي من أن أتبرأ من عمل الله عز وجل وخلافته» (1).

ومن هذه العبارة، تتضح تصورات عثمان بن عفان ومرجعياته السلطوية حول «الخلافة»، التي تمثل بالنسبة إليه - بمقتضى ذلك - معياراً سياسياً ودينياً للمواقف والعلاقات المختلفة، التي تقوم بين جمهور المسلمين. فهي خلافة ترى مرجعيتها الوحيدة والمطلقة في «الله عز وجل»، يُحتكم إليها في كل شيء عبر القائم عليها، أي عبر الكيفية التي تحدد فهمها، هذه الكيفية التي تصوع نفسها في ضوء ما يؤسس لها من خلفية موسيوثقافية. ولذلك، كان المرجع الأوحيد في مسألة المصاحف وتجميع القرآن - وفق ذلك النسق من التصور - ممثلاً في الخليفة، وإذا ما تجرأ أحدهم وطرح رأياً آخر معيراً لرأي الخليفة ورأي من حوله من المخلصين له، فإن هذا ينظر إليه على أنه تجرؤ على «مرجعية الخلافة - الله». ولا يشفع لذلك «استجريء» أن يكون مشاركاً بخليفة (السلطة المهيمنة) في «الانتماء العقدي العام».

وقد عبر عثمان عن مثل هذا الموقف في لماسة ذاتها، التي ذكرناها، وهي مطالبة الثائرين إياه بالتخلي عن الخلافة أو بـ«انتصار»هم من بعض أعوانه وإصافهم

منه؛

«فعاوبوا عليّ أشياء مما كنوا يرضون... وأنا أرى وأسمع، فازدادوا عليّ الله عز وجل جرأة حتى أغاروا علينا» (2). نلاحظ، هنا في هذا المعقد الحاسم الحسى، كيفية قرن الهجوم على سلطة سياسية تدبر أموراً اجتماعية بشرية بالهجوم على الله: إن الخطاب السياسي يفصح عن نفسه، على نحو سافر وهجومى، بمشابهة

(1) - كتاب عثمان إلى أهل اللوسم (مسنود كميح ص 100) كتاب ص 100: الفتنة الكبرى (1) عثمان، المعطيات مقدمة سابقاً، ص 230).

(2) - كتاب عثمان إلى الأمصار مستنحلاً (مسنود كميح ص 100) مرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص 226) حصود التشديد من: ط. تيريني.

خطاباً لاهوتياً مهمته (هذا الأخير) أن يسوّع ذلك قطعياً.

إن ما قد يعبر عن نفسه، ههنا، يكمن في أن الخصومة والصراع على عمية «جمع القرآن» من المصاحف المحتمة، يبرر من حيث هما وجه من أوجه عملية الخصومة والصراع والتلاحم الكبرى، التي أخذت تكتسب لنفسها أركاناً متصاعدة في الشدة والتميز والتنوع على مختلف الأصعدة؛ في المجتمع العربي الإسلامي الجديد الناهض. إن محاولة لإسكاف بالوحدة الإيديولوجية لهذا المجتمع والدفاع عنها، ما كان لها أن تتحقق إلا بالضرب بيد من حديد للمحاولات الماهضة.

وإذا كانت تلك المحاولة قد امسكت ما يكفي من المشروعية الاجتماعية التاريخية، على مستوى الدولة الماهضة و المرجعية الموحدة للسلطة، فإنها أعقت الحوار العقلي النقدي حول النص القرآني (وأمر أخرى كثيرة)، وإن لم تتمكن من إيقافها وتغييبها. بل لعلنا نرى أن تلك الإعاقاة أرغمت المحاورين المعترضين على الانتقال إلى «التقية» والتحصن في «السردي»؛ مما أسهم في تصعيد قضية الإخزاق للمتن المذكور، بصيغ التصقت أكثر فأكثر بالتكونات السياسية الإيديولوجية وتشظياتها. وقد قدّت هذه القضية باتجاهات أفضت إلى تعليق النص القرآني عموماً واعتبار أن ما هو مقدّم تحت اسم «القرآن»، غير معجز «بل مقدورٌ على مثله». وقد تمّ ذلك بطلاق من أنه لا يمكن أن يكون هذا الذي بين أيدينا «كلام الله»، لأن ما يجعل من الكلام «كلام الله» أنه لا يفارق «ذات الله».

وبهذا الصدد، يقول الحقّة شرف الدين، مخبراً عن بعض من مثل ذلك الموقف:

«وما أدري والله ما يقولون فيما نقده عنهم في هذا الباب غير واحد من سلفهم لأعلام كالإمام أبي محمد بن حزم، إذ نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري في ص 257 من الجزء الرابع من (المفصل) أنه كان يقول:



(إن القرآن المعجز إنما هو الذي لم يفارق الله عز وجل قط، ولم ينزل غير مخلوق ولا سمعنا قط ولا سمعه جبرئيل ولا محمد عليهما السلام قط، وإن الذي يقرأ في المصاحف ونسمعه ليس معجراً بل مقدور عسى مثله) إلى آخر ما نقله عن الإمام الأشعري وأصحابه.. وهم جميع أهل السنة - حتى قال في ص 211 - هذا لفظه:

(وقالوا كلهم: إن القرآن لم ينزل به قص جبرائيل على قلب محمد عليه الصلاة والسلام، وإنما نزل عليه شيء آخر هو العبارة عن كلام الله؛ وإن القرآن ليس عندنا البتة إلا على هذا الجواز، وإن الذي نرى في المصاحف ونسمع من القرآن ونقرأ في الصلاة ونحفظ في الصدور ليس هو القرآن البتة، ولا شيء منه كلام الله البتة بل شيء آخر، وإن كلام الله تعالى لا يفارق ذات الله عز وجل) «(1)».

إن الشاهد الأخير يتيح لنا أن نضع يدينا على نتيجة ربما تمثل أهم وأخطر صعب الإحتراق القرآني، وهي تلك التي تفصح عن نفسها بالدعوة إلى وضع لقرآن، عامة وكافة، بين قوسين، تعبيراً عن التشكيك في متنه على نحوين اثنين، كلاهما يشير إلى الآخر ضمن علاقة تصابعية. النحو الأول يكمن في النظر إلى القرآن على أنه ليس «كلام الله»، وذلك انطلاقاً من موقف كلامي فلسفي يرى في «الله» مقولة مطلقة، أي غير مشروطة، بحيث إن تجسدها بـ «كلام» منفصل عن «ذاتها»، ينتهك إطلاقيتها هذه، ويقود - من ثم - إلى الثنائية فـ «الشرك». (وقد كنا وصلنا إلى مثل هذه النتيجة عبر معالجة مسائل أخرى وضمن سياقات مختلفة). أما النحو الآخر فينطلق، ببساطة، من أن المتن القرآني - حسب ما قدمناه آنفاً من شواهد على هذا الصعيد - خضع لعملية تغيير بارزة النطاق، كثيراً أو قليلاً، سواء كان ذلك زيادة أم نقصاناً؛ مما يطرح تساؤلاً كبيراً، هو

(1) - صبر: علي المبلاني - التحقيق في نفي التحريف، حقة 5، معطيات المقدمة سابقاً، ص 105.

التالي: إذا كان القرآن كلام الله وكان الله هو نفسه الذي يحفظ كلامه وفق الآية المعنية «وإننا له لحافظون»، فكيف يمكن لأحد بفكرة تغيير متنه، حتى النهاية، دون الوقوع في مفارقات وتناقضات؟ هل يتم الحل بالتناكر لهذه الفكرة، وباتخاذ موقف من المكابرة التكفيرية المستديمة، أم باستبطان تفسير أو اجتهد أو تأويل يفضي إلى رفضها كواحد من إشكالات اقراءة الدلالة للنصر؟ إن السير بذلك الموقف الأول قد يتوقف، أو قد يجد كوابح بسبب من تعاظم حركة بحث التاريخي، خصوصاً وأن شواهد عني «الموقف الآخر» متوافرة، بغزارة في المضان التاريخية الإسلامية ذاتها، وعلى الأخص في تلك التي تندرج في مصادر من الدرجة الأولى، كما لاحظنا. ويمكن أن نضيف إلى هذا مقالته عمر بن الخطاب بصدد عدد حروف القرآن، وذلك برواية عن السيوطي وبإسناد عن الطبراني:

«القرآن ألف ألف (وسبعة وعشرون ألف) حرف» (1).

وبغض النظر عما قد يكون، في هذا القول، من كثير أو قليل من المبالغة، فإنه يكفي أن يكون قد أهمل أو غاب حرف أو مقطع أو آية واحدة، كي تعدو تأكيدات من يقول بأن كل ما أعساه «لرسول من وحي» جمع في «المصحف العثماني»، موضع نظر ومحتس. فالأحداث الدرامية الكبرى، التي سبقت جمع القرآن ورافقه، لم تكن تمرّ دون أن تترك بصماتها عني ذلك. فأحداث «اليمامة» على الأقل - ناهيك عن نظائر أخرى لها - أودت بكثير من القراء والحفاظ والمحدثين، الذين مع نهائهم انتهت أعداد من تلك «لحروف» وأصبح إحصاؤها غير ممكن. ولقد أحرنا السيوطي بإخراج ابن أبي داود.

«أن عمر سأل عن آية من كتاب الله: فليل: كانت مع فلان، قتل

(1) - السيوطي: الإتيان في علوم القرآن - المعطيات - جزء 1 - 242.

يوم اليمامة، فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون وأمر بجمع القرآن، فكان أول من جمعه في المصحف» (١).

هكذا، تتضح أمامنا قراءتان للمتن القرآني، تقدمان وجهين آخرين من أوجه احتراق النص القرآني. القراءة الأولى ترفض كل ما من شأنه المسُّ بفكرة «تمامية المتن القرآني»، حفاظاً على «الوحدة الإسلامية»، أو على «اتساق العقيدة الإسلامية»، بتأسيس من فكرة أنه «كلام الله» وأن الله «حافظ له»؛ في حين تلح القراءة الثانية على فكرة أن المتن المذكور تعرض - عفواً أو بنية سيئة - لتغيير معين، إما بسبب نزاعات سلطوية أفضت لقرآن، وظيفياً، لاحتياجاتها (مثل عثمان وعبد الله بن مسعود)، وبما لأن الكلام القرآني ليس كلام الله (مثل المعتزلة وأبي الحسن الأشعري بمعنى ما وكما ورد في شاهد سابق). ولعلنا نلاحظ أن هذه القراءة الثانية ضلت هامشية أو - في حالات وعصور كثيرة - معيئة ومُذانة، إذا ما أُطلت حدة في قولة أو أخرى، وذلك من موقع أنها

(١) - السيوطي: المرجع السابق، معانيه المذكورة - ص 204

وإذا كنا، هنا، قد ركزنا مصعب البحث على مسألة الإحتراق للمتن للقرآن (تقصيلاً وزيادة)، فلأن ذلك مثل النقطة الخاتمة في المسألة المذكورة، أبداً، لدى الخطاط والسقهاء والمطربين الإسلاميين. بيد أن هنالك بقعة أخرى، على هذا الصعيد، تتمثل فيما أُطلق عليه كتاب إسلاميون «لحن الكتاب في المصحف». وقد كتب ابن الخطيب في كتاب له بعنوان «الفرقان» (صدر عام 1367 هـ من دار الكتب المصرية) ونحى بعبارة المذكورة «لحن الكتاب في المصحف»، مبني: «وقد ثبت عائشة عن اللحن الوارد في قوله تعالى: إن هذان سحاران. وقوله عز من قائل: والمقيمين لصلاة وسنن الركعة، وقوله عز وجل: إن الدين أمر وأمر وأمر هادر. والصائبون: فقلت: هذا من عمل الكتاب، أخصار في الكتاب. وقد ورد هذا الحديث عنه بإسناد صحيح على شرط الشيخين... وعن سعيد بن جبير، قال:

في القرآن أربعة أحرف لحن: والصائبون والمقيمين، فأشدتني واكن من الصالحين. إن هذان لساحران.. وعن ابن عباس في قوله تعالى: حتى تستأسروا وتسلموا، قال:

إنما هي خطأ من الكاتب، حتى تستأسروا وتسلموا. وقرأ بعض: ألتجيبين الذين آمنوا إن لو شاء الله طدى ما من جميعاً. فقيل له: إنها في المصحف أم لا؟ قال: «نعم» فقال:

نص أن الكتاب كتبها وهو فاعل وذكر بن أئمة أن جميع ما كتب خطأ يجب أن يقرأ على صحته لغة لا على رسمه.. ولا شك فيه أن كتاب المصحف من بشر، يجوز عليهم ما يجوز على سائرهم من السهو والعمه وسبوت. - ومن أجل من الكتاب كلح المطبع « (ص 46 من الكتاب المذكور في هذا التوبة)

تطوي، في نتائجها، على موقف ذات حساسية دينية بالغة. ومن هنا، كان  
تكثر دعائها في الإفصاح عن آرائهم، خوف من عواقب محتملة مزعجة لهم

وقد عبر أحد هؤلاء، وهو شيخ عبد الوهاب بن أحمد الشعراي  
(ت 973هـ)، عن هذا الموقف تعبيراً مأساوياً، بلا اعتبار الإيديولوجي الديني، ومثيراً  
واعداً، بالاعتبار المعرفي التاريخي؛ فقال:

«ولولا مايسبق للقلوب الضعيفة وروضع احكمة في غير أهلها ليئت جميع  
ماسقط من مصحف عثمان» (1).

\* \* \*

وفي كل الأحوال، ظل القرآن الكريم حدثاً كبيراً عالياً وعزياً، ألهم أطرافاً ومجموعات  
بشرية هائلة. وهو، بهذا المعنى، حقاً «قرآن كريم جواد» ونحن قد ننظر إلى الاختراقات الهامة  
الكبرى، التي أتنا عليها من مظان إسلامية، بمثابة تجليات لذلك «الكرم» وهذا «الجود»، أي لما  
يعبر عنه - على صعيد القراءة الجملية مركبة للنص - بكونه «ممة» حاسمة من سمات النص  
لقرآني. وجدير بالقول أن هذه السمة استطاعت أن تفصح عن نفسها في الفضاء الرحب عمقاً  
وسطحاً للوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي انطبق منها قراء هذا النص ومنقوه والمطّرون له،  
حيث يمكن الحديث عن أن «إعادة تأسيس» لنص أعني وظيفياً، وكذلك وفي حالات معينة  
بيوياً قد تمت على أيدي هؤلاء وسطائهم، وغوراً ديث أم م يعوه (2).

---

(١) - نفلر ذلك ضمن: علي الميلائي - التحقيق في نفي التحريف، حقة ٩٤، التعليقات المقدمة سابقاً، ص 100 -  
101. (التشديد مني: ط. تزييني).

(2) - مع هذا كله، يبرر «الحديث صحيحاً وصريحاً في اعتقاد بعض لأصحاب لتحريف الكتاب... فكيف يكذب  
وتكذيبه طعن في الصحيحين وعدالة الأصحاب؟ وهذا مادعانا إلى الدخول في بحث موجز حول كتابي  
لبحاري ومسلم... وتلخص أن مذهب أهل السنة نفي تحريف القرآن إلا القائلين منهم بصحة جميع ماأخرج  
في الكنايس، وبعدالة الصحابة أجمعين... هؤلاء هم (مختوبة)... إنه لم يثبت القول بذلك من أحد من  
لشيعة إلا من شذ، ولم يقل به من السنة إلا مختوبة». (علي ميلائي، التحقيق في نفي التحريف - 8 - مجلة  
برنبا، العدد الأول (14)، السنة الرابعة - محرم 1400 هـ، ص 148 - 149). هاهنا، يمكن القول بأن ذلك السراي  
مخصص للكاتب الميلائي يمثل «قراءة إيديولوجية» مختصة. يمكن التنصل بالنص القرآني؛ بغض النظر عن  
«امصادقية التوثيقية التاريخية» لهذه القراءة

و نحن إذ ننظر إلى المسألة على هذا النحو التاريخي التوثيقي والمنهجي، فإننا  
سجد الطريق معبدة أمام البحث في محاور فكرية الأولى، التي أخذت في الإفصاح  
والشوء والتبلور إستجابة لاحتياجات الوضعية أو الرصعيات الاجتماعية المشخصة  
في المجتمع العربي الإسلامي الناهض أولاً، وتحت تأثير النص القرآني الحديثي وغيره  
ثانياً، ذلك التأثير الذي كان عليه هو نفسه أن يكتسب مسوغه الإيديولوجي  
والمعرفي عبر تلك الوضعية، أي - بتعبير منهجي - وفق جدلية الفكر والواقع. أضف  
إلى ذلك، ثالثاً، العلاقات التي رحت تتوصل بين الثقافة العربية الإسلامية الفتية  
والثقافات التي حملتها الشعوب والإثنيات المتعددة معها حين دخلت الإسلام أو  
ظلت محاورة له، على سبيل الشاقف في غالب الأحيان. ويكفي أن نشير - في هذا  
السياق - إلى أن فريقين «أهل السنة والجماعة» و «أهل النظر والرأي» ومسيهما  
وماحوطهما، أو مايمكن التعبير عنه بصيغتين فرصتا نفسيهما في المعجمية الفكرية  
لناهضة، وهما «أهل النقل» و «أهل العقل» سسظر إليهما على أنهما من الصبغ  
الأولى الباكرة، التي عبرت عن تاريخ الفكر العربي الإسلامي، في مراحلها الأولى.

وسوف يتعين علينا أن نشير معاًد التواصل والتفاصل فيما بين ذينك الفريقين  
من طرف، والفرقاء والتيارات والمذاهب والمدرس اللاحقة من طرف آخر،  
وبصورة خاصة الفرقاء الثلاثة الشهيرة خوارج والشيعة والمرجئة. وسوف نفعل  
ذلك من خلال الإفصاح عن أنساقها النظرية لرئيسة، ولكن دون الوقوع في وهم  
أن هؤلاء الفرقاء وغيرهم يمثلون بنيات إيديولوجية أو معرفية أو إيديولوجية معرفية  
مغلقة.

## قضايا وآفاق مستنبطة من جماع القول

### 1.

ملاحظات حول «تعريف الكل بالجزء»، والموقف من «التجديد»  
و«التغيير»

بعد أن قمنا بمقارنة أولية لما عتبره سمات كبرى لعملية النفاذ إلى النص  
لقرآني (والحديثي بحدود أولية متممة)، على نحو معمّم ومنمذج منهجياً، نواجهه -  
لآن - ضرورة استجلاء ثلاث مسائل، تبدو لنا على مساس بما كنا بصدد البحث  
فيه. وربما قلنا، إن هذه المسائل تفصح عن نفسها وتطرح نفسها، في هذا البحث،  
بأشكال وتحليلات قد تكون ضمنية أو خفية، لا أنه - مع ذلك وبسببه - لا يمكن  
التغاضي عنها أو تهميشها، لأنها ذات حضور دلاي ملحوظ وهام في المسائل التي  
أتينا عليها، وكذلك في تلك التي سنأتي عليها، لاحقاً، ضمن أجزاء تالية من  
مشروعنا في «الرؤية الجديدة».

تحدد المسألة الأولى بالسور التالي دي الخصوصية المنهجية المنطقية المركزة  
وبالإجابة عنه: هل من المحتمل أن ننظر إلى صيغ الاختراق (النفاذ) الكبرى، التي  
أتينا عليها، للنص المعني.. من موقع واحدة منها، لنكون - من ثم - كمن يلخص  
(كلاً) انطلاقاً من أحد أوجهه الرئيسية؟ أما المسألة الثانية فتحدد بالكشف عن  
موقف «القراءات» المتعددة والمتنوعة تأويلاً واجتهاداً وتفسيراً والتي تناولت

النص المنوّه به في ضوء تلك الصيغ، من قصتي «التغيير» و«التجديد» في البسة  
لدهية الإسلامية وأخيراً، تبرز المسألة الثالثة، في شخصيتها ذات الحساسية لمعرفة  
ولايدولوجية المرفقة، عبر التساؤل الكبير التالي: ماموقع النص القرآني الحديثي  
من مشكلة «التقدم التاريخي»، وماموقع هذه لمشكلة من النص، في السياق  
لتاريخي والمنطقي لهذا الأخير؟

أما طرحنا لهذه الأسئلة ومحاوّلنا لإجابة عنها فبهدف استشراف بعض  
الاتجاهات التي تفصح عن نفسها في سياق المحاور الفكرية الكبرى، التي ستشكل  
ضمن «المنظومة الكلامية» وماهياً لها من إرهابات فكرية. ومن شأن هذا، إن تم،  
أن يضبط بحثنا في «الجزء الثاني - لسادس» ويجعله أكثر تشخصاً. قد نكون  
لاحظنا، في سياق عرضنا السابق، أن أحد مظاهر لاختراق - النفاذ (وهو المحكم  
وامتشابه) كان يفصح عن نفسه في كل الصيغ، التي أتينا عليها حيث حددناها تندة  
سمات أساسية للنص القرآني (واحدية)؛ يعني بذلك أن هذا النص كان يواجهها  
من حيث هو بنية مفتوحة في كليتها وإجماعيتها أولاً، وفي احتوائها إمكانيات  
و احتمالات شتى للتأويل كما في دعوتها لصريحة إليه ثانياً، وفي أنها تعلن عن  
تأسسها على الظاهر والباطن و «السطحي» و «العميق» دون الإشارة العيبة إلى  
هذا وذاك ثالثاً، وفي كونها أتت مسجّمة مع إعلان ذلك صراحة وبلغة مباشرة.

ونضيف إلى ذلك ماتيناه بوصفه سمة أخرى للنص المعني، جسدت صيغة  
خامسة لاختراقه، وهي التي تتمثل بما ذكرناه، في حينه وبتعبيره القرآني، تحت حدة  
«المحكم والمتشابه»؛ بعض النص، الآن، عن لصيغة المتمثلة باختراق المتن القرآني  
الحديثي، والتي عملنا على تقصي معطياتها من المفان الإسلامية ذاتها.

وقد لاحظنا أن سمة «المحكم والمتشابه» تلك دت طابع احتمالي معقد أشد  
التعقيد ومركّب أشد التركيب، بحيث إنها كانت - مع عوامل أخرى كثيرة  
موصوعية وذاتية منها تلك السمات الأربع - من وراء نشوء الاختلاف أو الخلاف  
أو التقاطب أو هذه جميعاً بين الفرق الحديدة، وخاصة منها السنة والشيعة وكذلك

المعتزلة والأشاعرة؛ مما يحفزنا على أن نرى فيها السمة التي تنطوي، بحق وبترجيح كبير، على صفة العقيد الإشكالي<sup>(1)</sup>. ونضيف إلى ذلك، الآن، أن هذه الصفة - بحشياتها الرئيسة - إذ أطلقناها عليه (على موصوفها)، فلما لأن الخروج منها أو لإجابة عنها أو عن أحد أوجهها - على نحو ما - مشروطة بالإجابة عن المشكلات الأخرى، التي تطرحها السمات الأربع السابقة. وهذا، بدوره، يشير إلى أن النص القرآني الحديثي يمكن تناوله والنفاذ إليه كلاً، وكذلك جزءاً. وفي كلتا الحالتين، نواجه تشابكاً وتواشجاً بين السمات الخمس (وكذلك بينها وبين السمة السادسة)، بحيث إن الواحدة منها توميء إلى الأخريات وتفضي إليها.

وقد حدث أن أسهم ذلك في كثير من أحوال التحول والاضطراب والتشاقف والهيمنة في التاريخ العربي الإسلامي - في تقديم حوار متلاحقة ومطرقة لقراء النص المذكور لاختراقه، وفق النواظم لايدولوجية والمعرفية لوضعياتهم الاجتماعية المشحونة، وكذلك وفق مايقدمه هو نفسه من احتمالات الطوعية والاستجابة واستلقائية والتناص. أما هذه الاحتمالات فقد أعست عن نفسها وأفصحت في حقيقة الأمر - «ألسنة الرجال»، أي عبر ماتمتكها هذه «الألسنة» من إمكانات المكوّن المعرفي ومن أقدية التوظيف الإيديولوجي، مع الإشارة، مجدداً، إلى الدور الذي يمارسه النص نفسه في تلك الإمكانيات والأقدية، وذلك في ضوء بنيته المفتوحة ماضياً وراهناً (راهنه) والتي يعادُ تهيكلها بنسبة ووظيفة، بمعنى ما وبصيغة ما، في إطار عملية تناولها أو اقتحامها أو مساءلتها إلخ... من قبل النواظم المنوّه بها آنفاً.

إن تلك المعطيات - منفردة ومجتمعة - جعلتنا نتجه إلى الرأي بأن النص «القرآني الحديثي» هو - في مدخل أساسي رئيس له - نص إشكالي، وبأن البحث

(1) - تبرر الأهمية الخاصة وربما الخاصة لمسألة التحكم والمثابرة في 'نفس' مثل - بمعنى أولي - معيار النظر إلى «المعرفة الحسية». فإذا كان الحرص على هذه الأخيرة يعني لاسر م - «الجماعة»، فإن من يتبع «المثابرة» هم «لديس في نوبهم زيغ»، أي الذين «يخرجون من الجماعة وعليها». انظر: لاعصام للشاطي - الجزء الثاني، العصبية المقدمة سابقاً، ص 231، 234، 93.



فيه - من موقع هذا التصور - فمين بأن يصدر بعنوان منطلق من ذلك المسجل  
وكما نلاحظ، فنحن إذ نواجه هذا الموقف، الذي يبدو أنه - في طرف منه - متعلق  
بتبويب البحث الذي بين يدينا، فإما نكون، في الآن نفسه، قد أمسكنا أو قاربنا أن  
نمسك بالمفصل المنهجي الحاسم هذا الأخير، وللقضية التي يجعل منها موضوع درس  
وتقص له.

وإذاً، نحن نسير في قضيتنا، هنا، من منطلق أن «الجزء» يستغرق «الكل» تعبيراً  
وإفصاحاً، وذلك من باب أن هذه القضية أكثر حصوراً في القضايا (السمات)  
الأخرى مما هو الحال بالنسبة إلى كل وحدة من هذه الأخيرة تجاه تلك القضية  
(لزمة).

يمكننا أن نقرر أن القضية المركزية، التي أردنا الإشارة إليها آنفاً في حدودها  
الأولية، ليس إلا، تفصح عن أهميتها الفائقة خصوصاً حين ننظر إليها، الآن، في  
ضوء القضية الثانية. وقد كنا حددنا هذه الأخيرة بموقف «القراءات»، التي تناوشت  
النص القرآني الحديثي في ضوء سمته المأتي عليها، من قضيتي «التغيير» و  
«التجديد» كما ظهرت في السية الذهنية الإسلامية المعبر عنها في ذلك النص  
وحدير بالقول أن الموقف المذكور عدياً ماضل صمناً غير معن بوضوح، وذلك -  
فيما يبدو لنا - بسبب غياب أو ضمور المقولات المنهجية والمعرفية اللازمة لذلك  
والتأسيس لها ايستيمولوجياً، أي بسبب عدم تبلور الوعي المعرفي والمنهجي بذلك.  
ولعله من البين أن أية قراءة للنص القرآني الحديثي تتخذ لنفسها اتجاه النظر إليه  
على أنه، بمعنى ما وعلى نحو من الأنحاء، يصحح لكن زمان ومكان، وعلى أنه - من  
ثم - ينطوي في «جوهره وأساسه»، على بذرة التقدم البشري، لم يكن لها (أي لأية  
قراءة من هذا النمط) أن تخرج عن حقل التجديد في هذا النص، باعتبار ما وبدرجة  
ما. وهذا القول يصحح على مثل تلك القراءة، سوء بحث نحواً مستتراً عقيباً أو  
سكنت مسلكاً إيمانياً وثوقياً. وقد حفل التاريخ العربي الإسلامي خصوصاً،  
والتاريخ الإسلامي بعامة، بنماذج وأماط كثيرة من تلك القراءات، التي كانت تقدم

نفسها على أنها منعطفات تجديدية «في تاريخ الإسلام» (١).

ومن الملاحظ أن ذلك الموقف «التجديدي» إذ ينطلق من الإسلام، فإنه ينسب ويعلن عن نفسه في ضوء ما يُعبر عنه بأنه «ثوابت إسلامية» أو «ثابت إسلامي» أو «جوهر الإسلام». وقد يعبر عن ذلك بالنص إلى النص القرآني على أنه «بحران لا ينفد»، وعلى أنه - من ثم - «صالح لكل زمان ومكان». ويضاف إلى ذلك أن المسألة الأساسية، التي يعتقد من يأخذ بذلك بقول من الفقهاء أنهم يواجهونها - دائماً وأبداً - هم والقراء المسمون، ليست هي فيما إذا كان ذلك النص يصلح لكل زمان ومكان أو لا يصلح؛ ذلك لأن الأمر فيها مُجاب عنه ضمناً وإطلاقاً؛ فهو - بحسب الجواب المعني - «صالح لكل زمان ومكان»، دون تحفظ. أما المسألة الأساسية، بنظر أولئك، فهي تلك التي تتمثل في سؤال الطريف والمثير التالي: كيف نتمكن - من طرف - من قراءة النص المعني بمثابته بنية نصية ثابتة لا تتغير، ومن طرف آخر على نحو يحول دون إنتاج علاقة لاتوازن بينه وبين الواقع المتغير؟

ولعله من الواضح بمكان أن هذا النمط من التفكير ينطوي على التأكيد التقصي بأن العمل من موقع ذلك نص ليس بوسعه الافتراض بأن احتمالات قد تنشأ باتجاه إعادة النظر في بنيته اللفظية تلك، بصيغة أو بأخرى. أما ما يمكن فعله على هذا الصعيد أو طرحه بصيغة احتمالية غير مبررة، فيتمثل في القيام بإحدى من اثنتين أو بالإثنين معاً، إذا اقتضى الأمر، وهما تأويل ذلك النص نفسه، وتفسيره بأفق اجتهادي «تجديدي». وإذا يحدث ذلك، فإنه يكون مشفوعاً بهاجس تحقيق عمية التوازن بينه وبين الواقع المتغير. ذلك ما حدث بصيغ الاختراقات الكبرى، التي أتينا عليها والتي يمكن أن تظل محتمة الوقوع - مع غيرها - في إطار العلاقة بين النصرفين المعنيين، طالما ظل النظر إلى النص المعني قائماً من موقع أنه متموضع بشرياً

(١) - قد ندرج جهود حسن حنفي، التي يلورها خصوصاً - في كتابه «الثورات والتجديد»، بامتياز، في هذا النمط من القراءات.

وأنه قابل للاستجابة على عملية التموضع هذه (1).

ومن ضروري القول أن هذا المعصى يبقى قائماً وشتافاً بأهميته، سواء أفصح عن نفسه بتعسف أو دونه، وسواء قدم نفسه بصفة قرآنية حديثة أو بصفة أخرى (محدثّة ومعصنة).

ومن الأهمية المنهجية والنظرية التاريخية بمكان أن يلاحظ أن « لرؤية التجديدية » تمثل نظرة جديدة للماضي تلزم الحاضر به إلزاماً يقوم على تبعية موهوبة كلية. ومن هنا، فإن الرؤية المذكورة تمثل الوجه الآخر من سلفية دينية تستمد مرجعيتها من ثابت (ايستيم) ميتافيزيقي غير قابل - بطبيعة الحال الماهوي المعنى - للتوليد والتجاوز. وحيث يكون الأمر على هذا النحو، فإن النص القرآني، الذي يُصر إليه على أنه مجسّد لذلك « ثابت ميتافيزيقي »، يكتسب طابع الغلبة على الواقع، أي واقع، سواء تحدر من الراهن أم من مستقبل القريب والبعيد. أما هاجس الأعظم الذي يقبع وراء النزوع التجديدي فيقوم على محاولة قراءة « الواقع » في ضوء « الثابت » إياه، وليس على العمل على تقصي هذا الأخير في ضوء ذلك.

من هنا، جاء مفهوم « الإصلاح الديني »، المنطلق من ثنائية « الثابت والمتغير » تلك، مفهوماً ملتصقاً إلى حدّ برّيف؛ كما جاء إخفاق هذا « الإصلاح » تعبيراً عن أن « الواقع الاجتماعي المشحون » لا يمكن تجاوزه إلا في صيغة من صيغ الوهم، مثلاً الصيغة السلفية (هنا التجديدية).

هكذا، إذاً، يتضح أن القراءة السلفية الدوغمائية للنص القرآني الحديثي تقوم على تبين المسألة مكثفة بطرفين اثنين، هم النص أولاً، والواقع (الوضعية

(1) من هذا الموقع، يقدّم مسوغاً ما نقرأه، لدى نصر حامد أبو زيد في كتابه (تقدّم الخطاب الديني - المعصيات مقدمة سابقاً، ص 119): « المصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن - القوانين (البشرية الوضعية) لأنها تأسست منذ تجسّد في التاريخ واللغة وتوجهت بمضمونها ومسؤولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجنسية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم ».

الاجتماعية (المشخصة) ثانياً. أما الجواب على السؤال المتعلق بكيفية المواءمة بين نص جوهره ثابت (هو القرآني الحديثي) وواقع متغير، أي بين جوهر دائم إطلاقاً ومظهر طارئ إطلاقاً، فيكمن - بمقتضى ذلك - في «مشيئة الله» الكلية لشئمة. وفي هذه الحال، ومن موقع «رأفته ورحمته بعباده»، يجعل الله من «نصه» ذلك، بـ «صفحه المتتالية والمتعقبة»، كتاباً قادراً على الانبساط باتجاه كل الأرمنة والأمكنة، وذلك على نحو يبي احتياجات البشرية كلها، في حقبة تاريخية كلها وأصقاعها الجغرافية كلها. وإذا ما تبين أن واقعاً بشرياً ما فيه من بنيات الاجتماعية والاقتصادية والحقوقية والعلاقية والثقافية وغيرها ما لا يدعه يحقق تلك الاستجابة مع النص المذكور، فإنه سيكون في الأمر - حالئذ - نظراً كيف؟ بالإقرار بأن ذلك الواقع مُستلَمٌ منه «روحاً» من قبل «الطواغيت وقوى الاستكبار»، التي تكونه وتعيش فيه وتحدد تحدياته. أما الحل فيكمن في لؤي عقه باتجاه النص المعني، إذا كان ذلك ممكناً بوسائل المتاحة، أو في «إجابة الأمر إلى الله» والانسحاب من الحياة العامة في أحوال أخرى، أو في الانتظار والتحصن والمداورة وإرعاب الخصم إذا كان ذلك محتملاً «حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً» (١).

والحق، إن طرح المسألة على ذلك النحو، لانواجهه لدى القراءات «تجديدية» بهذه القطعية وهذه الصرامة الإيديولوجية؛ ولكنه متضمن فيها جميعاً، بقدر أو بآخر وبصيغة أو بأخرى، وذلك من موقع التمييز بين «الجوهر الثابت»

(١) - نواجه مثل هذا النمط من التفكير بـ «إرعاب الخصم» وسد السبل أمامه، حتى نحو تطبيقه، في الخصم «الإسلامي» الذي ألقاه حسن عبد الله ابن أبي أمامة لقادة «بجبهة الإسلامية القومية» السودانية (انظر: الوثيقة المقدمة سابقاً مع معطياتها المذكورة ذاتها). فقد قدّر مبني «الأرمة الاقتصادية والفلاء الذي وصل إلى درجات لا يمكن احتمالها ولا سبيل إلى مواجهته بقمة الشعبية الناجمة عن هذا إلا بهذا العيب الذي ررعه أجرة الثورة في القلوب، والتشتيت عبر الرحيم لكس قربة مصممة يمكن أن تفكر في استثمار هذا نصيب وتوجهه ضد ثورة الإنقاذ حتى يقدر الله لهذا الشعب مخرج ويهد له سيلاً».

لنص المعنى و«إمكانية» قراءته مجدداً (1).

ومن هنا، تبرز الأهمية الفائقة ستفحص المصطلحات والتعابير والدلالات، التي ينطوي عليها «الفكر الإسلامي»، ويستخدمها ممثلوه - غالباً - بكثير من الغموض والتشوش والزلزالية، مثل مصطلحات «العلم» و«العقل» و«العقيدة» و«التقدم» و«المجتمع»، وغيره.

ويبقى أن نشير إلى تحفظين اثنين يجسدان أمراً ذا دلالة خاصة على صعيد المسألة، التي نحن بمعرض البحث فيها. التحفظ الأول يقوم على أن قراءات النص انقرآسي الحديثي (التي تنطلق من تصور مفارقة بين «النص الثابت» و«لواقع متغير»، أي من موقع «التجديد» في هذا نص وليس «التغيير» فيه) تمثل - هي نفسها - مظاهر متغيرة تغير الوقع المطلقة منه، بخلاف ما تعلنه هي وهما. فهي - باعتقادها الإيديولوجي (العقيدى) بأنها تجديدية، أي محافظة على مدى التحرك ضمن حقل النص المذكور - تظل، مع ذلك وبارغم عنه، محكومة بإوالية الواقع المتغير، الذي يمثل حاملها الاجتماعى ويتدخل - بوصفه هذا - غير قديسه (الإيديولوجى والمعرفى) في توجيهها وضبطها؛ مما يمضى إلى أنها هي نفسها محكومة بتوجيه الفعل الاجتماعى وإلى أن لها - من ثم - تاريخاً مشخفاً. وبهذا، يمكن الإمساك بالمفصل الحاسم في تلك القراءات، وهو ذلك الذي يتمثل في أنها نصوص عل نص: فهي - بينيتها هذه - تنطلق، أساساً، من لوقع، الذي يقدم لها مسوغات مخفية أو صريحة في عملية إنتاجها وإعادة إنتاجها وتعميمها وتسويقها، بقدر أو

(1) - يبرز الإمام الشاطبى بمخاتنه واحداً من أسهموا في التأسيس لهذه «ثنائية بين «نص ثابت» و«واقع متغير».

مضى (لاهتمام بالمعطيات المقدمة سابقاً، ص 347 - 361)، يعنى إدانته للمذاهب والفرق، التي يحكم أصحابها «الرجال على الشريعة ولا يحكمون الشريعة على الرجال» - رداً مهم «الرجال»، في هذا السياق انشاصى، على أنهم تعبر عن «الواقع الاجتماعى المشغول بالتنوع والمتغير»، عرفنا أن الشاطبى ينطلق من النص حكماً على الواقع، وإن كان هذا الأخير الحقل الوسيط - لا يحد من ذلك: «إذا ثبت أن الحق هو المعبر دون الرجال فالحق أيضاً لا يعرف دون وسائطهم بل بهم ينوصن إليه وهم الأدلاء على طريقه». (ص 362 من المرجع ذاته).

آحر، وفق مقتضيات التجادل بين اسسطة والثقافة خاصة.

ونضبط ذلك بمزيد من التحديد والتشحيص حيث نقول، إن تلك النصوص  
عصمت وتخضع للإتجاهات العميقة أو السطحية، التي تطرأ على حاملها الاجتماعي  
ذاك، لتعود هي بدورها فتؤثر على هذه الإتجاهات على نحو محدد، هو الإيهام بأنها  
موق هذه الأخيرة وخارج حقل تأثيرها. وهذا يقود إلى المفارقة الملتوية والمكابرة،  
التي ينبني عليها الفكر الديني عموماً لمنطلق مما يعلن عنه بأنه نصوص «أوى -  
أصلية» قادرة على المصادرة على التاريخ والتراث؛ تلك هي مفارقة الواقع المتغير  
ووعيه المعنقد أنه ثابت، أو بصورة أعم، مفارقة الوجود المتغير واقعاً ووعيه الثابت  
وهماً.

ولعلنا نعلم النظر في هذه المسألة، إذ يشير إلى أن حالة التقابل بين طرفي  
المفارقة المذكورة، في صيغتها الأخيرة العمومية (وجود «وعي»، لاتعلن - في اللغة  
العربية - عن غلط العلاقة القائمة بينهما، ولا تشي به على نحو مكشوف (في احدة  
التي نحن بصدددها)، سواء أكانت هذه الأخيرة علاقة اشتقاق أم علاقة تضاد أم  
علاقة تضاد إلخ... ولكننا نستطيع أن نستعين على ذلك باللجوء إلى لغة أخرى  
تمتلك مثل هذه الإمكانية المكشوفة (مباشرة)، وذلك بسبب من الخصوصية  
التركيبية والتعبيرية التي تمتلكها. ففي لغة الألمانية، مثلاً، تقوم حالة التقابل بين  
طرفي المفارقة المعنية على النحو التالي: Sein «Bewusstsein». ومعقضى ذلك،  
يرز الطرف الثاني، أي Sein - في ترجمته العربية سي تعني «الوجود» - مقابل  
النصف الأول الذي يعني، في ترجمته العربية، «الوجود واعياً» أو «الوجود  
الواعي». وهذا يعني أن التقابل بين الطرفين المومي إليهما هو من باب الاشتقاق.  
فدوعي مشتق من الوجود، الذي يفصح عن نفسه - في هذه الحال - وعياً، واعياً،  
في صيغة الوعي. ومن ثم، إذا نظر إلى «الوجود»، وما يندرج في حقله من تجليات  
(كواقع)، على أنه متغير، فإنه يكون قد قُصع الصريق على الوهم الملتوي بأن وعي  
ذلك الوجود غير متغير.

إن ذلك، مجتمعاً، يقود باتجاه فكرة ذات أهمية وطرافة خاصة، على صعيد البحث في الفكر الإسلامي عموماً، وما يتصل بموقفه من «التجديد» و «التغيير»، بصورة خاصة. هذه الفكرة تكمن في أن البعة العربية أسهمت - بخصوصيتها التركيبية والتعبيرية - في إشهار الطبع «التجديدي» لذلك الفكر، أي في السكوت على علاقة التطابق الأولي اللغوي الأولي - بنحو ما - بين الفكر والواقع، سكوناً يتحدر من عدم الإحهار اللفظي المباشر بحضور هذا لتطابق. وقد أفضى ذلك إلى أن يغدو محتملاً أن يبرز الواقع متغيراً وأن يظهر الوعي المطابق له، مباشرة أو على نحو متوسط، ثابتاً. وهذا ما قد قطعت ثمره أنماط الإيديولوجيا المختلفة في التاريخ العربي عموماً، إضافة إلى المرحلة العربية المعاصرة.

ومن هنا، فإن أحد أوجه النقد الأولي، لذي يوجه إلى «الفكر الإسلامي التجديدي»، يتبلور في مهمة تفكيك مصطلح «التجديد» غير علاقة تصايفية مع مصصح «التغيير» أولاً، وفي رفض النظر إلى الأول بمثابته مشروطاً بـ «النص المقدس والثابت أساساً» ومقترناً به ثانياً. وهذا من شأنه أن يضيء عملية رفع الستار عن أن مصطلح «التجديد»، كم يستخدمه الفكر الإسلامي، وإن كان يأخذ «الواقع» بعين الاعتبار، فإنه يفعل ذلك من موقع النص المذكور أولاً وأخيراً. وبالتالي، فحين نواجه محاولات «إسلامية» لقراءة النص القرآني الحديثي من منطلق الواقع، فلعلنا - حائثاً - نكرب أمام موقف آخر غير الذي نعالجه هنا، ونعدو - من ثم - أمام سؤال ضروري، هو التالي: إذ كان منطلق تلك المحاولات ماثلاً في الواقع، فهل يصح - حينئذ - إدراجها في «الفكر الإسلامي» عموماً أو خصوصاً، وهكذا على عواهن الموقف؟

إن ماأتينا عليه يسمح لنا بالقول بأن لقراءات الإسلامية «التجديدية»، في وهمية تعاملها مع حاملها الاجتماعي ومع النص القرآني الحديثي، على حد سواء، يمكن استجلاء وهميتها - إضافة إلى إيهاميتها - عبر القيام بتوجيه نقد اصطلاحى مطلقى لها (باهيك عن نقدها معرفياً وسوسيولوجياً). ولعل العلوم الألسنية تسهم،

مع علوم اجتماعية وإنسانية أخرى، بدور متميز في نحاز عملية الاستقصاء والتحليل والتركيب، التي يقتضيها ذلك القدر.

أما التحفظ الآخر فيقوم على استثناء واحدة من القراءات الإسلامية لنص القرآني، تحديداً، من إدماجها في «الاتجاه التجديدي»، الذي أتينا على فكرته المحورية، تواتراً. ونعني بهذه القراءة ما أنجزه لبعض من المهتمين، المستعربين نقدياً بعمق وفي حدود الموقف الإسلامي، على صعيد التمييز البنيوي والوظيفي بين «القرآن» و «اللوح المحفوظ»، وكذلك في إطار المعادلة أو المقاربة بين رفض النص القرآني لتجسد الله مسيحاً ابناً وبين استنساخ أن الكلام القرآني هو تجسيد مادي لله نفسه. فقد أفضى ذلك بهم إلى نتيجة كبرى، في حمل الدين الإسلامي، من شأنها أن تسرع ذلك الاستثناء. أما هذه النتيجة فقد تسورت في الرأي بأن القرآن ليس إلا «كتاباً» ووجه، في حقه، إلى عصره، العصر السابع؛ بينما «اللوحة المحفوظة» هو «الكتاب»، الذي يخشوي كل الأعمال والأسماء والكتب. بما فيها كتب القرآن نفسه:

«إنما هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ» وندك تصبح العلاقة بين هذين علاقة فرع بأصل.

أما وجه الاستثناء لهذه القراءة الخاصة لنص القرآني - وقد أتينا في ثواب بحث على ملاحظتها الرئيسة عبر أحد المناهجين عنها وهو محمد التويهي وكذلك، ضمناً، نصر حامد أبو زيد - فيكمن في أنها وبها انطلقت من «اللوح المحفوظ» بمشابهته كتاباً «ليس بمتناول أحد سوى الله»، فإنها أرست - بذلك - عملية التأسيس للحجاب حاجز يقوم بين أصحابها من طرف، وبين إمكانية النفاذ إلى هذا الكتاب، الذي يعني بالنسبة إلينا وبعقضى ذلك، كل شيء ولا يعني شيئاً محدداً مشخصاً من طرف آخر. فهي - من ثم - أرست عملية التأسيس لاتجاه فكري وضعي عقلائي ومستنير يلح على حرية الإنسان فيما يختار، ويحذف - بالتالي - عن مسؤوليته حيال حريته واختياره؛ مع ضرورة الإشارة إلى أن الإنطلاق من «اللوح المحفوظ» بدلاً من «القرآن» قد يثير تساؤلاً حول ما إذا كان علينا أن ننظر إلى هذه العملية



على أنها وجه من أوجه تأويل قرآني، ثم يعبر عن تقنية إيديولوجية سياسية، أم أنها تحسيد للموقفين كليهما!

وكما قد يبدو، تكمن طرافة تلك القراءة في أنها إذ وضعت منطلقاً لها في شخص ذلك المعرف المنكر أو المنكر المعرف، أي «اللوح المحفوظ»، فإنها أصبحت طليقة اليدين باتجاه تقرير الفعل الإنساني الحر؛ لم لا، وقد أخذت على التحديد القرآني والحديثي لـ «اللوح المذكور»، الذي بمقتضاه لا يمكن تخمينه إلا من خارج، في حين أن تحديده من داخل منوط «بإد الله وحده». وعلى هذا النحو، لعنه يغادرو من قبيل الموقف الصوري أن نقول بأن تلك القراءة ذات طابع تجديدي، كما هو الحال بالنسبة إلى قراءات أخرى. بل ربما كان أقرب إلى الدقة أن نرى في اقراءة المذكورة نزوعاً غير صريح إلى الطبع التفسيري، مستجيبةً - في ذلك - لاحتياجات الواقع المتغير ومقتضياته، أي الوضعية الاجتماعية التاريخية المشخصة.

\* \* \*

ههنا، نواجه المسألة الثالثة والأخيرة، وهي تلك التي تتصل بكيفية العلاقة بين النص القرآني الحديثي والتقدم التاريخي. ولعل هذه المسألة تتيح لنا متابعة مانوقف عنده، على صعيد المسألة الثانية. فمن الملاحظ، بصورة مباشرة، أن الموقف مخزق من تحاهين اثنين، ينفي الواحد منهما الآخر. ولإيجء الأول يتمثل في أنه هو ذلك الذي يظهر بصيغة المصادرة الإطلاقية التالية (لقرآن صالح لكل زمان ومكان)، أي بصيغة تشتمل على «التقدم التاريخي» وتتجاوزة، بمعنى أنها تجبه عبر إلغائه. أم الاتجاه الآخر فيتوهم على نفي قطعي لأن يكسرن لنص القرآني (والحديثي) علاقة مامع مسألة التقدم التاريخي. وإذا كان الأول من هذين المذكورين يعلن مصدره المعياري المنهجي ممثلاً بالنص المذكور ذاته، فإن الثاني منهما يرى هذا المصدر كامد في البنية الاقتصادية (مفهوم اقتصادياً) للمجتمع؛ مما يخرج الدين (وأشكال الوعي الاجتماعي الأخرى) من إشكالية التقدم التاريخي عموماً.

ونقد أظهرنا، فيما سبق، أن «لفكر الديني الإسلامي» قرأ النص القرآني الحديثي

على أنحاء متعددة، التقت - بمعظمها - في محور أساسي حاسم، هو كونها «قراءات تحديدية». وقد لاحظنا أن هذه «التحديدية» هي، في وجه آخر لها، ذات سمة «محافظة». ذلك لأن وظيفتها الأساسية تبلورت في التأكيد الملح على أن النص المذكور (في شقه القرآني) جوهر ثابت «لآياته البص لامن أمامه ولا من حنقه»، وعلى أن التعامل معه يقتضي الانطلاق من أن «الكمال البشري في الماضي لا في المستقبل، وراء الإنسانية لأمامها». وهذا من شأنه الإعلان عن أن «الكمال» يكمن في النص - وهو الذي «نزل» في القرن السابع - «إلى يوم الدين»، حيث تنتهي «الأزمة البشرية». وكما هو بين، فإن الموقف المعني يفصح عن نفسه من حيث هو الفيض لـ «التقدم التاريخي»، الذي ينطلق، في أحد أوجهه الكبرى وتعبير قاسم أمين، من أن «الكمال البشري لا يجب أن نبحث عنه في الماضي بل... في المستقبل» (1).

وقد يجمع الكثيرون على أن هذا التعبير الأخير صحيح، في أساسه؛ وإن كانت الإضافة التالية هامة، وهي أن التقدم التاريخي الذي يقود إلى «الكمال البشري»، بمثابة وصية نسبية، لا يتحقق بصيغة حطية متصاعدة من لأدنى إلى الأعلى وعلى نحو أحادي الجانب. يتضح ذلك بالإشارة إلى أن صيغة «التقدم التاريخي» هي أعقد من ذلك وأكثر تركيباً وغنى وإشكلاً. ولعلنا نستطيع، عبر تفحص جدليات المباشر المعنى والعميق المسكوت عنه، والأفقي والعمودي، والبدن والمبدلول، والواقع والعكس، والسابق واللاحق، والتواصل النزائي والتفاصيل التاريخي، والتكون والتطور وغيرها، أن تبين معاهد أساسية كبرى في عملية التقدم التاريخي المعني (2).

(1) - قاسم أمين: المرأة الجديدة. أورد هذا النص فرح أنصون في كتابه: بن رشد وفلسفته ويستشهد أنصون بهذه الفكرة في سياق مناقشته لمحمد عبده، حيث يوردها بالصيغة التالية (ص 279 من المرجع السابق ذاته). «إن كمال البشري أمام البشرية لأوامها».

(2) - انظر حول ذلك: طيب تيزيني، على طريق توضوح المهجتي - كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار العربي، بيروت 1989، ص 247 - 258، كذلك، بيودور أوبروما: تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كسرم، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1979، ص 63. وهذا الكتاب ترجمة لكتاب الباحث المذكور والمترجم إلى الألمانية بعنوان: T. L. Oserman - Probleme der Philosophie - Geschichte, a.a.o.

فإذا كان «الفكر الإسلامي - التجديدي» ينطبق من «الجوهر الثابت المطلق» المذكور آنفاً، فإن حديثاً عن «تقدم تاريخي» يغدو، على هذا الصعيد، دون معنى. بيد أن النص القرآني الحديثي لم يُقرأ باتجاه بلورة ذلك الفكر التجديدي - المفهومي فحسب، بل أمكن أن يُقرأ، كذلك، باتجاه بلورة أنساق فكرية أخرى، منها ماخرج عنه (أي النص)، بعد أن تدعمت أسسها واتخذت طريقاً مستقلة، إلى حد ضروري. والفلسفة والعلم كذا في طبيعة هذا الموقف؛ مما يعني أن النص لمعني امتلك من المقومات ماعمل على التحريض على صوغ مواقف يمكن أن تلتقي مع الاتجاهات العامة للتقدم التاريخي (من ذلك على سبيل المثال ماأنتى بصيغة فكرة أوبية لدى ابن رشد حول «النمو الطبيعي» لكون والتحول من «الممكن إلى المتحقق» عبر الحركة، ومن ثم النظر إلى الكون - وجوداً ووعياً - في حالة من التبين المطرد). (١)



وعلى هذا، لعله يغدو مسوعاً أن يشار إلى أن «الفكر الإسلامي - التجديدي» هو، في أساسه العمومي، فكر لايلتقي مع مقتضيات التقدم التاريخي، التي تشترط الإقرار بعملية «التجاوز النوعي»، هذا أولاً. وثانياً، يمكن القول بأن النص القرآني الحديثي دلل على أنه قد يمثل حافزاً لتكوين «فكر إسلامي» بمتسعه طرح مـ من شأنه أن يؤدي إلى فكرة التقدم التاريخي. وبصيغة أخرى أكثر ضبطاً، يمكن الإقرار بأن النص القرآني الحديثي قد يُفهم، تفسيراً أو اجتهداً أو تأويلاً على نحو غير كايح للتقدم التاريخي بل ومحفز له (وقد لاحظنا ذلك في القراءة التي قدم معالم أولية منها محمد النويهي وغيره). نقول هذا دون أن نعني به أن النص المذكور - بوصفه نصاً دينياً إجمالياً - يقدم حلاً أو حلولاً مشخصة لمشكلات ذلك التقدم التاريخي، بما فيها المشكلات النظرية والمنهجية التي تطرحها لمنظومة المفاهيمية لهذا الأخير.

(١) - انظر حول ذلك ماكتبه فرح أنطون في كتابه: ابن رشد وعلمه - لمعطيات المقدمة سابقاً، ص 99 - 102.

ويمكن الإشارة إلى أنه تسمى لنا في جزء الربع من «مشروع الرؤية الجديدة لفكر العربي» أن تبصر بعمق أكبر بالاتجاهات الكبرى للحركة الإسلامية في بواكيرها الأولى، المحمدية، تلك الاتجاهات التي أسهمت - بدرجة ملحوظة - في تحديد وضبط ماسيتبلور لاحقاً في حقن الفسفي والإجتماعي (السوسولوجي)، وكذلك العلمي الطبيعي.

ويبقى القول ضرورياً بأن النص القرآني لم يكن، كما يرى البعض، مجرد مشجب عُلق على المشكلات العويصة وذات الحساسية الفكرية خصوصاً، لسحت عن حلول لها تحمل من «شرعية الدينية» ما يجعلها في طبيعة الحلول المطروحة، في حينه. لقد كان النص المذكور مثل هذا «المشجب»، فعلاً؛ وبكس كان، أيضاً، شيئاً آخر. بل لعله كان. أولاً رئيساً، هذا الشيء الآخر؛ نعمي بذلك أنه حسد سقراً فيه من الشمولية ما أراد قراؤه به أن يكون. ومن ثم، كان عليه أن يظهر سقراً دينياً لاهوتياً وفكرياً وجماعياً وعلمياً طبيعياً ورياضياً وقضادياً وأخلاقياً وجنسياً إلخ... ومن هه الموقع، ألا يصح القول، في ضوء الفراءة الجديدة المركبة للنص، المائلة تهيجاً وتطبيقاً في هه سحت، بأن النص القرآني أعيد بذؤه بصورة مطردة بصيغة الكتابات التفسيرية والتأويلية والاجتهادية، التي نشأت في عصره وفي أعقابه؟ بيد أنه من أجل استكمال الفكرة التي نحن بصدد هه، ضروري أن نضيف أن النص المذكور إذ حسد سقراً بطوى على الشمولية بقدر ما أراد له قراؤه أن يكون، فإنه فعل ذلك بمرونة وطواعية، مطلقاً - في هذا - من اسماء الخاصة به، وهي تلك التي اعتبرناها مدخل كبرى إليه، والتي ظهرت في التاريخ الإسلامي العربي، ككثابها مسوغات وحوافز كبرى كمت وراء القراءات التي أجزت له؛ معني بذلك الكلية والإجمالية، وإشكالية المحكم والمتشابه، وإبينية التأويلية الاحتمالية متناً ونطقاً، وثنائية البطن والظاهر، و«تجيمية - تاريخية» النص، وأخيراً احتراق النص متنياً.

إن تلك اللوحة «الفكرية الإسلامية» وكيفيت نجليها الكلامية والصوفية

و نفسية والسوسيولوجية إـخـ...، هي التي ستكون - مع غيرها وبالطبع من مواقع  
لوضعيات الاجتماعية المشخصة المطابقة التي أسهمت بإنتاجها في ضوء الجدليات  
بأنني على ذكرها وعبرها من أدوات المعرفة المنهجية - موضوع بحثنا الشائك  
لشائق والمديد في شطر كبير من حشدت انتبكية من «مشروع الرؤية الجديدة»؛  
وهي، كما هو ملاحظ، لوحة متنوعة الأنماط و بصيغ والاحتمالات، سنحاول  
البحث فيها ضمن اختيار بحثي استراتيجي يتحدد ويصبط في نداءة البحث كما في  
سياقه وعقابيله، كما يلحظ على تقصي محاورها الكبرى الحاسمة واكتشاف  
مايوحد بينها، وما يجعل منها أنساقاً متميزة.

## خاتمة باتجاه مفترق طرق

كـ جاهدنا، فيما سبق من فصول، قد انصب باتجاه الإوالات (الآليات) الكبرى والماعلة، التي كمت وراء عملية الاختراق النص القرآني الحديثي، وضبطها، وصاغتها في أطر احتمالية كبرى مفتوحة. وقد وجدنا أن ذلك تلور مجموعة من الأقنية التضاييفية العلاقات والتي ركزنا على ست منها. ومن النافل الإشارة إلى أن حصر تلك الأقنية بهذه الأخيرة ليس إلا من قبيل لنمذجة للمسألة.

وماعدى ذلك، يمكن القول - دونما تحفظ - بأن هذه المسألة (عملية الاختراق) كمت أكثر وأوسع من أن نحصرها في الحدود المذكورة. وهذا الأمر يؤكد عليه من موقعي موضوع بحثنا كليهما، وهم الموقع (بوضعية الاجتماعية المشخصة) والنص القرآني الحديثي.

ولقد حاولنا، في الفصول السابقة، أن نشير لاتجاه أو ربما الميل الإرهاسي الأساسي، الذي هيمن، صراحه أو ضمناً، في المسار نعدم للعلاقة المعقدة والمركبة بين الواقع والنص القرآني الحديثي فلاحظنا أنه (أي ذلك الميل) يكمن في إمكانية مفتوحة ومطرودة لاختراق هذا النص من موقعين إثنين. كلاهما نتم الآخر، وأسهم في بلورته وتعميقه. الموقع الأول تمثل في ذلك لواقع متحلياً في الوضعية الاجتماعية المشخصة بمثابتها بؤرة انطلاق إيديولوجي ومعرفي تصهر فيها وتبلور الاتجاهات والاحتياجات والآفاق الرئيسة من جعل من تلك الإمكانيية حالة متحققة بصيغة ماقتصادية أو سياسية أو إيديولوجية إلخ... ولا بد من الإشارة، هنا، إلى أن هذه العملية انطوت لدى منجزها على لحظة من لفعل الاستكشافي مورست، على نحو ما، حيال النص القرآني الحديثي. أما الموقع لآخر فتمثل في النص المذكور نفسه، بما نظوى عليه من بنية ذاتية متدفقة احتمالية عرضاً ها، في حينه.

وقد كانت محاربتنا تلك ضرورية، بإيجاز، من أجل إحاطة أولية بالمصائر الاجتماعية والتاريخية والزائية الكبرى، لتي واجهها النص القرآني الحديثي على أيدي «قرائه»، من مختلف الاتجاهات والمذاهب والفرق، التي أعلن ممثلوها والمتحدثون باسمها جميعاً انتماءهم له، على نحو من لأشياء، ولكن بصيغة مصرح بها دائماً. ولئن أولينا هذه المسألة أهمية مركزة، فلأنها تمثل مدخلاً أساسياً من مدخل أخرى محتملة إلى عملية البحث في محاور الفكرية الأولى، بعد أن أُنجزنا - في الجزء السابق من المشروع - البحث في الإسلام الباكر عبر معالمه الكبرى وغير شخصية مؤسسه العظيم. ونود الإشارة إلى أن الخطوة الراهنة من البحث تكتسب أهمية خاصة، لأنها تأتي متقاطعة مع خطوتين أخريين، هما ماسبق أن طرحناه في الجزء السابق وما سنطرحه في الجزء اللاحق، أي السادس الذي سيتعلق بنشوء وتطور المذهب والفرق، ومن ثم بظهور «علم الكلام». وهي، إلى ذلك وفي صوته، ستسهم في تحديد الموقف من سؤالين اثنين ذوي أهمية منهجية، أو في إثارتها للحوار حول هذين الأخيرين، في الحقل الذي نحن فيه. السؤال الأول يتصل بالبنية لصيغة القرآنية الحديثية، أي بأحد الأوجه الكبرى من «موضوع البحث»، الذي نعالجه، في حين أن السؤال الآخر يتعلق بـ «النص الإسلامي» اللاحق، الذي أنجز في إطار لتأكيد الدائم على انتمائه إلى «النص الأصلي - القرآني الحديثي»، أي الذي أنجز في ضوء عملية التجادل بين «البنية»، بنية النص المذكور، و «القراءة» أو القراءات المنتجة، هكذا، باسم تلك.

وعلى هذا النحو من النظر إلى المسألة، نكون قد عملنا على تكثيف ما يطرحه ذينك السؤالان، محتتمين، بصيغة واحدة، هي تلك التي تتصل بـ «النص المركب»، الذي يقدم نفسه على أنه حصيلة الفكرية للتصور التاريخي الإسلامي ولتنته ومقدماته.

وحرري بنا أن نعود، على نحو مكثف، إلى عمسية التجادل تلك المأني عليها بين «السيرة والقراءة». ذلك لأن المسألة المعنية في هذه البحث تنطلق منها وتنتهي إليها.

بصرياً ومهيجاً. ويمكن القول بأن علاقة بين لسة والقراءة لا تقوم - هنا - على صانع من التبعية، تبعية الثابتة للأولى تخصيصاً، بحيث يتحدد حقل الثانية (القراءة) بالتحريك وفق ثوابت مطلقة مرغومة تطوي عندها «البينة» إن ما يمكن التحدث عنه، في هذا السياق، ينصل - أساساً - بعلاقة تضاييفية (جدلية) بين الحدين المذكورين. فإذا كان النص القرآني الحديثي يمثل وقعة مادية موضوعية وجدت قبل وجود «القراءات الإسلامية» المرتبطة بها، على نحو أو آخر، فإن النص المذكور ما إن دخل حيز الفعل البشري الاجتماعي مؤثراً وفاعلاً، بطريقة أو بأخرى، حتى استجرّ ليكون طرفاً ملزماً في عملية جديدة مطردة طرفها الآخر تمثل في الجهود القرائية المتجهة نحوه. فليقد رح أصحاب هذه الجهود من المفسرين والمؤولين والمختلدين يعملون أذهانهم في النص المذكور ليستطروا منه ما يغطي احتياجاتهم الموضوعية والذاتية المستجدة، وما يمكنها ما اعتقد أنه شرعية نصية ضرورية. لقد أحد أولئك يعيدون بناء النص القرآني الحديثي دلاليًا، بحيث لم يعد مسوغاً انضمر إليه بمثابة بنية معلقة ومستقلة: رب استجرارها إلى ميدان التساؤلات والمساءلات وخصومات والصراعات، واستنطاقها بما يستجيب لهذه الأخيرة بأحاء متدفقة ومتصارعة غالباً، قاد إلى تفجير ما اعتقد أنه معق في هذه البنية؛ وإن إقحامها بتلك تساؤلات والمساءلات والخصومات والصراعات اترع منها استقلالها وما بدا أنه حيادها تجاه الأحداث سلباً وإيجاباً وما بينهما.

وبلاحظ أن عملية الاستجرار والاستنطاق والإقحام تلك المركبة كانت (وما تزال) تتم من موقع التأسيس والتسويق الشرعي لها، أي من موقع الحفاظ على «الشرعية النصية» لـ «القراءة أو القراءات» الإسلامية المطروحة هنا وهناك. ومع أن الأمر بدا (ويبدو) كأنه متصل - أساساً - باستنطاق تلك الشرعية النصية لقراءة إسلامية أو أخرى من بنية النص القرآني الحديثي، إلا أنه كان دائماً محكوماً بفهم موضوعية أو الموضوعيات الاجتماعية المستحصنة مني إليها، على سبيل التصريح أو على سبيل الإضمار. أما الكفاح الحثيث لاستنطاق الشرعية المذكورة للقراءة المعينة



ولإصهارها والتأكيد عليها، فقد أتى في سياق ذلك ومن قبيل التسوية الإيديولوجي (الديني) له.

ذلك لأنه، بمقتضى جدلية التواصل والتفصيل، ينبغي التحدث عن إحدى القراءات الإسلامية من موقع حاملها الاجتماعي، أساساً، ممثلاً بالوضعية الاجتماعية المشخصة المنتمية إليها، أي من موقع أنها تتحدد بهويتها الاجتماعية الخصوصية ومن ثم بانتمائها لما يصنع منها ماهي عليه، قبل أن تتحدد بما انتمى إلى حامل اجتماعي آخر ممثلاً بوضعية اجتماعية مشخصة أخرى؛ نعتي بذلك، قبل أن تتحدد وتُسَمَد تسرايط وجودها المشخص من نص (قرآني حديثي) انتمى - تاريخياً واجتماعياً - إلى حامل اجتماعي آخر ممثلاً بوضعية اجتماعية مشخصة أخرى.

في ضوء ذلك، تفصح عن نفسها إشكالية معقدة ومركبة الأطراف هي التالية: كلام القرآني الحديثي المنصص، والنية لاجرة لفظاً، والقراءة أو القراءات الإسلامية المنتجة «باسم» هذه البنية

ب. النص القرآني الحديثي يقف أمام حديثي البنية والقراءة، بنيتها هو بمناسبتها سياقاً متحركاً ومُعَاداً تناؤه على نحو مصدر من خارجها، وقراءة الفقيه المفسر أو المؤول أو المجتهد الذي يتجهها في حدود أفقه المعرفي واحتياجاته وإراملته الإيديولوجية (الدينية) والموسميوتقافية، أي في حدود البحث الصريح المعين أو الخفي المضمّن عما يمنع قراءاته هذه «شرعية نصية» في تلك البنية من موقع عملية الإنتاج تلك.

وقد أحاب النص القرآني عن الإشكالية المعنية بأحاء متعددة متنوعة، هي - أساساً - أنحاء من تعرض له من «اقرّاء». أما الصيغ الكبرى، التي تبلورت فيها هذه الإجابة، فلعلها تتمثل بثلاث رئيسة: النظر إلى الإشكالية إياها من حيث هي حالة مفتوحة يتاح بمقتضاها لما لا يُحصى من القراءات أو تنشأ وأن تكتسب «شرعية نصية»؛ والنظر إليها من حيث هي حصة مغلقة إلا بحدّ واحد وبعُد واحد تُدَوّن بمقتضاها القراءات التي تنشأ خارجها أو باضد منها؛ وأخيراً النظر إليها (أي

الإشكالية بوصفها وضعية معيّنة بيد «من اعلم و أحسم عنده - الله».

ويمكن القول بأن تلك الصيغ ثلاث مثلث أنماطاً من الإجابات على الإشكالية المذكورة انطلقت من الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي انطلق منها «لقراء»، قراء الأنماط المذكورة؛ وإن كان الأمر فيما يتصل بالصيغة الأخيرة أكثر تعقيداً وتركيباً.

بيد أننا وقد غدونا أمام تلك خصية، نجد أنفسنا أمام معضلة «الأصل» و«الفرع» - ضمن ذلك النص المركب. فنقد درج الفكر الإسلامي عموماً وبصيفه لأكثر هيمنة، وفي نصّه المعلن تحديداً (ولنا أن نفهم تحت هذا النص، هنا، مكر إسلامي السنّي بصورة خاصة) على تصنيف عنصر هذا الأخير انطلاقاً من تصورهِ الوحيي للتاريخ. فبحسب ذلك، يأتي «الأصل» محسداً بالقرآن «المزل على محمد» عن طريق الوحي «أولاً؛ ويأتي «الفرع» بعده، ثانياً، محسداً بالسنة النبوية، وتأتي «التواضع»، ثالثاً، محسدة بالمذاهب مرتبة ومعتبرة وفق المنطلقات المتحددة التي وصفتها لنفسها، ولكن من موقع حقيقتين مستقلتين وفي ضوءيهما وتوجيهيهما. (وكم يلاحظ، فإننا - هنا - نوسع النظر إلى المعصية المذكورة، التي أتينا عليها في سياق آخر سابق).

إن المعضلة في ذلك تكمن في أن المكر الإسلامي المعني (وهو الذي نضّر لها إسلامياً) لا يرى في ذلك التدرج تنبؤاً زمنياً خفياً بين مجموعة من المراحل فحسب، بل هو ينظر إليه على أنه - بالدرجة الأولى - تساقط من الأعلى الوحيي إلى الأدنى الزمني، وتتابع زمني من هذا الأدنى إلى أدنى آخر. وهذا يعني، ضمن مايعنيه، أن يقع القرآن - بمصدره الإلهي المتمثل بـ «الكتاب المحفوظ» - في قمة الهرم؛ في حين أن النصوص والأعمال الأخرى - بما فيها السنة نبوية حديثاً ومسلكاً - تأتي فيما تبقى من بنية الهرم، ولكن بعد أن تكون قد سبكت خطأ زمنياً مستقيماً. وبذلك، يحافظ الأمر على نفسه بمثابته علاقة قائمة بين «أصل» و«فرع أو فروع»، بين زمن إلهي وزمن بشري. ومن ثم. فإن حديثاً عن «نص مركب»، غير وارد هنا،

ذلك لأن إقراراً بمثل هذا الأمر من شأنه، إن حصل، أن يطيح بتصور «الأصل والفرع»، أي «الأصل» ذاته إصلاً وسير القائل للإحزاق من موقع الفرع، و«الفرع» الذي تكمن علاقته بالأصل على النحو السلي القائم على التلقي فحسب، بمعنى النقيض الأنطولوجي، وكذلك التابع له، في آن واحد.

على ذلك الطريق، نكون أمام المصادرة اللاهوتية الإسلامية التالية: إذا كان القول، على صعيد الفرع، وارداً بـ «نص مركب»، نص على نص، فإن ذلك، على صعيد الأصل، غير وارد وغير محتمل أبداً. لأن «الأصل» أصل في السابق واللاحق، كما في الراهن، غير متأثر بغيره أي بغير ذاته، ولكن مؤثر في غيره. ومن ثم روفق المنطوق المنهجي المذكور، لم يعد مسوغاً أن يكون «الفرع» مصدر ذاته ولا حائمه ذاته. ولما كان لهذا الأمر شأن منهجي مركزي وهام في العمل، الذي نقوم به راهناً، فإننا نجد من اللازم أن تأتي على المواصل المنهجية في حقل العلاقة المذكورة، ممثلة بالأطروحات التالية.

1 - لدى الحديث عن علاقة بين نصين (نقراي الحديثي أو القرآن وحده من صرف والإسلامي اللاحق من طرف آخر)، لا يمكن نغييب الطرف الثالث المحسّد بـ «الواقع» أو «الوضعية الاجتماعية لمشخصه». فهذه الأخيرة ذات حضور فاعل دائم وعلى نحو من الأبحاث، سواء في القاع أم في السطح أم فيما بينهما، وسواء بحسابات البعد السوسيوثقافي أم لاقتصادي أم سياسي أم الإثني أم السيكولوجي إلخ.. فهما، من ثم، نصان محترقان اجتماعياً، مما لا يسمح بالنظر إليهما على أنهما «بريشان» من الواقع المجتمعي «الملوث» بألف مشكلة ومشكلة.

2 - عند ذلك الطرف الثالث (الواقع) يعقاطع النصان، ليفصح كلاهما عن هويته، أي - هنا - عن استقلاله النسبي والأساسي حيال الآخر. ذلك لأن استقلاله هذا يعني أنه هو ماهو عليه. فهو - من هنا وبهذا الاعتبار - ابن الواقع، واقع. ولعل ذلك يجعلنا نتبين سياقه الاجتماعي، الذي هو - هنا - ذو إحداثية عمودية.

3 - إذا كان النصان، في الاعتبار سابق، يتقومان، ضمن مايتقومان به،

بإثبات الهوية والذاتية، أي بالتفاصيل الدهوي هما بينهما، فإنهما يتقومان، كذلك،  
ما يختزفهما مجتمعين، أي بما يخلق لتوصل بينهما ويجعل منهما بنية واحدة تحليلات  
متعددة. في هذا المعطى، نضع يدنا على السياق التاريخي لكلا النصين، الذي هو  
هنا ذو إحدائية أفقية.

4 - إذا كان النص، في سياقه الاجتماعي، أي في إحدائته العمودية، يهيكل  
بنية مغلقة نسبياً تعبيراً عن أنه هو هو، فإنه، في سياقه التاريخي، أي في إحدائته  
لأفقية، يهيكل بنية مفتوحة تعبيراً عن أنه هو ما يتحدد ضمن علاقته مع نص أو  
نصوص أخرى؛ مع الإشارة إلى أن القول ببنية مغلقة لنص، في سياقه الاجتماعي،  
هو نص من التجريد النظري. ذلك لأن بنية نص ماثموضعة دائماً على نحو يجعل  
مها ذات علاقة مع غيرها، أي يجعل منها حنة مفتوحة. ومن ثم، فالاجتماعي يبرز  
تاريخياً والتاريخي اجتماعياً.

5 - عبر إنجاء النص ودحوه الزمن التالي على ولادته وتحوله إلى قوة فاعلة...  
على نحو ما - في عقول الناس وعواصمهم، في مرحلة معينة، يلاحظ أمر ذو أهمية  
خصوصية، على صعيده، «النص» ففي سياق عملية الإنجاء تلك، يبرز هذا الأخير  
نثائته تجسداً لبنية حية متحركة، تتقاطع فيها لمواقف والمصالح والرغبات، أو  
تتصارب وتتصارع وربما تتداخل، أو تتوهم وتتواشج وتتعاطف، أو يحدث هذا كله  
بصيف تعبر، كذلك، عن حيوية اوقع البشري وحركته ذاته، وعن قدرته على جعل  
النص ينخرط في حركته (أي لواقع)، وينشطر وينتفضي ويتقاطب اشطار وتنشطي  
وتقاطب معضياته وتنقضاته وإشكالاته. وهذا يعني، ضمن ما يعنيه، أن النص يمثل  
شبكة مطردة النمو عمقاً وسطحاً من معاني والدلالات والإشارات والشفرات  
والرموز المباشرة والمتوسطة والخفية والمعلنة، ولباحة والعصية، التي تنصح عن  
نفسها وتكلم به «لغة الرجال» اشموضعين اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً  
وأخلاقياً سيكولوجياً وغير ذلك. ههنا، يعين النص عن سياقه التراثي مجسداً في  
إحدائية لولية دائرية تغطي حقلاً أو حقولاً من المؤشرات وما يترتب عليها من

معكسات ومواقف تمس، بقار أو تأخر، مصالح ومواقع واتجاهات معينة لمجموعات وفئات وطبقات اجتماعية ما.

6 - يتبين النص ويتبلور ضمن واقع الحار المباشر والمختصل الممثل بشبكة مركبة ومعقدة من المواقف والمصالح والاتجاهات والرعبات والآفاق؛ مما يسمح بحديث عن أنماط متعددة من النصوص، تستمد حضورها من موقعها في إصار هيمنة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية أو الأخلاقية السيكولوجية، أو هذه كلها مجتمعة بدرجة أو بأخرى؛ كما تستمد حضورها وفاعليتها من موقعها في إطار العلاقة المعقدة بين السلطة والجمهور، والجمهور والمثقفين، والسلطة والمثقفين. يختلف انشطاراتهم المحتملة (وكما عيما سبق قد ذكرنا، من تلك الأنماط لصحية، النص المعلن والنص الحفي والنص العائب والنص المغيب والنص الاحتمالي) وجدير بالإشارة إلى أن النص المهيمن غالباً ما يقتدر إلى عناصر الجواز وما ينصوي تحتها من التورية والتقية والترميز لحد ز لا سعادة القسرية والإجمالية الفضفاضة وكناية المفتوحة وغيرها؛ مما يجعل منه نصاً بسيطاً منبسطاً تمثل نيتة السطحية (المباشرة) العنصر الحاسم فيه. أما النص المهيمن عليه فإنه غالباً ما يعجز عن مثل تلك العنصر، باحثاً غيرها عما يجعل منه نصاً أو مشروع نص ذا حضور. وهذا يفوده إلى الخوص في عملية تبين معقدة ومركبة وصعبة، وأحياناً خطيرة، تجعل منه نصاً مركباً، تمثل بنيته العميقة (غير المباشرة) العنصر الحاسم فيه.

7 - إذا كنا - في الأطروحة الأخيرة - قد نظرنا إلى «تركيبية» النص من موقعها السلي في إطار مسألة الهيمنة المذكورة، فإننا - قبل قليل وفي موضع سبق من الفصول المأتي عليها - قد تناولنا «تركيبية» النص من موقع آخر، هو التراكم النصي التاريخي والتراشي. وقد نلاحظ أنه، بفعل هذا التراكم، تنشأ نصوص على نصوص نعت فيها (في الأولى - أي المتأخرة زمناً) هذه (الثانية - أي المتقدمة زمنياً)، وذلك في ضوء إعادة بناء هذه الأخيرة بنيوياً ووظيفياً من منطلق لواقع المستجد. وسوف يكون - من ثم وفي ضوء ذلك - في غاية التعقيد والوعورة أن

كتشف النص السابق في النص دلاحاً؛ كما يعني ضرورة استبعاد كل الطرائف  
الممكنة للقيام بتفكيك (تحليل) هذا الأخير إلى عناصره وعلاقاته واحتمالاته، التي قد  
تنصوي على أسس متعددة، منها الأدبي والأسطوري والديني والجمالي والفكري  
والإتني والسحري والجنسي إلخ. ، وحديثنا بالقول بأن علاقة متشابكة ومتعددة  
الأوجه تقوم بين كلتا الحالتين من تركيبية نص، حدة الموقع السلي من الهوية  
وحالة التراكم النصي التاريخي والتراثي.

8 - بناء على ماتقدم وفي ضوءه، تبدو لمصادرة لإسلامية حول «الأصل» و  
«المرع أو المروع» بمثابة معصية محزنة إلى عادة نص.

فكل نص يمثل، بمقتضى ذلك، «أصلاً»، بقدر ما يمثل «فرعاً». أما أنه يمثل  
أصلاً، فبمعنى أنه يجسد لحظة قطع مع مسقه؛ ذلك لأنه: من حيث الأساس،  
يستمد مقوماته وحوافر بنيته الكبرى من وضعه لاجتماعية المشخصة؛ كما أنه  
يمتلك سيمج بنيته عبر الإمكانيات والاحتمالات و لآفاق المعرفية والإيديولوجية  
متاحة، في نطاق هذه الوضعية. ولهد، يصح نصر إلى كل نص على أنه أصل،  
كأنما ما كانت صيغته ومستوياته وطاقته وفاقه. و «الأصلية»، هنا، هي صفة  
مبطلية اصطلاحية للنص في حدود استماتته (تحدراته) الضرورية لعصره داخل  
وإخراجاً، ولتاريخه ولتراثه؛ أي إنها، مرة أخرى هنا في هذا السياق، حاصل تحصيل  
يقول بأنه لا سبيل إلى التشكيك في أنه (أي النص) يسمى لوضعية اجتماعية  
مشخصة ما.

ويمكن القول بأن من شأن ذلك أن يقود إلى إسقاط الوهم الأصولي  
(السنفوي) القائم على الاعتقاد بأن بصرصاً، إسلامية ماثلية على النص القرآني  
حديثي (في الفقه مثلاً) لا تمتلك مسوغاتها الذاتية (بمعنى الداخلية) إلا بالارتباط  
بهذا نص أولاً وأساساً، أو أنها تمثل ساطق الحقيقي الوحيد باسمه ثانياً. وإذا  
ما أقررنا هذا الوهم، فإننا - من طرف أول - نعد و عاجرين عن فهم أن اتجاهات  
أصولية ما راهنة هي - بأحد معانيها الكبرى - اتجاهات سياسية وسوسيوثقافية

تتبعي لمرحلتها، وتجبب - بطرائقها - على مشكلات وتساؤلات ترتد لهذه المرحلة؛ كما نفقد - من طرف آخر - الأدوات المنهجية الضرورية، التي تهىء لإدراك جدلية المدلول والدال، التي تمثل إحدى أهم نتائج البحث العلمي، على صعيد علم الدلالة Semantik.

\* \* \*

وإذا وبعد أن ضبطنا المسألة على ذلك النحو، يصح القول بكون النص القرآني الحديثي أصلاً والفكر الإسلامي فرعاً، وذلك انطلاقاً من أن الأول انطوى على رصيد هائل من القضايا والمعضلات والمسائل والحوارات، التي قدمت - في صيغها الإشكالية العمومية التي عرضنا لها في الفصول السابقة - مادة محضبة وحاضرة لـ «الفكر الإسلامي»، أي للفكر الذي استمد شخصيته، أيضاً وليس أولاً، من إخضاعه ذلك الرصيد لعمليات واسعة وأحياناً عميقة من المساءلة والمحاورة والمواجهة والاجتهاد والتأويل والتفويل إلخ... أما التأسيس الـايستيمولوجي لذلك فيقوم على أن فكراً جديداً لا يفصح عن نفسه إلا في سياق فكر آخر «قديم» سواء تم ذلك بصيغة السلب أو الإيجاب.

أما أن يمثل كل نص «فرعاً» - وهذا يلور الوجه الآخر من جدلية الأصل والفرع - فذلك يشير إلى أن عملية تبين نص ما تتم وفق جملة من الشرائط والإلزامات، التي تبرز منها جدلية التواصل ما بين السابق واللاحق بتأكيداتها على أن تلك العملية لا تتم من موقع صفر إطلاقي، لا تاريخي ولا تراثي؛ ذلك لأن مثل هذا «الصفر» لا وجود له، أساساً. ومن ثم، فإذا ما واجهنا نصاً ذا خصوصية فائقة، كالنص القرآني، فإن ما ينبغي الانتباه له هو الحذر من انتزاعه من مهاده التاريخي والتراثي (وهذا ما يؤكد عليه النص المذكور نفسه لفظاً إذ يعلن إنه أتى متمماً وليس قاطعاً). لأن من شأن ذلك إن حدث، أن يجعل من النص المعني بنية متعانية مطلقة، أي غير مشروطة، ومن ثم غير قابلة للفحص والفهم والبحث العقلي النقدي، وذلك اعتقاداً بأنها - في هذه الحال - غير قابلة لاحتمال التوضع الاجتماعي



وقد لاحظنا - في سياق معالجة سابقة ومن موقع آخر لهذه المسألة - أنه بمجرد أن يكون الحامل اللغوي للنص القرآني الحديثي ممثلاً باللغة العربية ذات التوغل التاريخي العميق، فإن تصور «الإعجاز القرآني» يغدو ذا طابع تاريخي وتراثي نسبي، ومشروط - في هذه الحال - بمستوى اللغة العربية وباللهجات المتحدرة عنها. وهذا من شأنه أن يسمح بصبط «أصلية - أصالة» الإعجاز المذكور عبر «عاديته» المستمدة من حامله اللغوي؛ بغض النظر عن تجسّداته المعنوية. ومن ثم، فالتفرد والإعجاز من طرف والعادي والمألوف من طرف آخر، يتظمان فيه على نحو متواشج متناغم طرداً مع عملية التشخيص والتفحص في وضعيات اجتماعية مشخصة متعددة ومتنوعة تُعدّد وتنوع السياقات التاريخية والاقتصادية والسوسيوثقافية والأخلاقية والإتنية، وغيرها.

ههنا وفي ضوء عملية التشخيص والتخصص تلك، نكون قد شارفنا على الدخول في حقل من البحث لأيسلم قياده إلا لمن وضع يده على مداخل مشكلاته ومعضلاته وقضاياها، التي تُقضي إلى خصوصيته أو ما يقرب منها.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإننا نكون أمام مهمات البحث في الإرهاصات الأولى لـ «الفكر الإسلامي العربي» ممثلاً في المحاولات الفكرية الأولى، التي قادت إلى بناء فكري متعاضم عمقاً وسطحاً والتي ربما كان «أهل الرأي والنظر» أول تعبيراتها أو واحداً من تعبيراتها النقدية الأولى؛ كما نكون - من ثم - أمام مهمة البحث في المحاور الفكرية الكبرى، التي صاغت الأسس الأولية لتفريق والمذاهب الكلامية «الإسلامية العربية» ومثلت تمهيداً وربما كذلك تحايثاً للمنظومات الفلسفية والسوسولوجية اللاحقة، وحافزاً محرضاً لظهور ظاهرات ذهنية متعددة، قد يكون التصوف في مقدمتها.



## الفهرس

الموضوع	الصفحة
• تهيد .....	5
• الباب الأول: مشكلات منهجية وتاريخية تأسيسية .....	9
الفصل الأول - إشكالية العلاقة بين النص والواقع .....	11
1 - حدود العلاقة بين الوهمية والواقع، أو من الوهم المنفوي إلى	
الوضعية الاجتماعية للشخصية .....	11
2 - جدلية النص والواقع، أو من النص إلى الوضعية الاجتماعية للشخصية .....	36
الفصل الثاني - إحدائيات مفتوحة باتجاه النص القرآني - الحديثي .....	63
أولاً - ملاحظات حول «تعريف الكل بالجزء»، والموقف من «التجديد» و «التغير» ....	63
1 - القرآن والحديث بين ضرورات النصيب ومخاطر الاحتراق .....	63
2 - القرآن حال أوجه .....	84
آ - النص القرآني بين لغة الغيب وعبء الواقع المشعشع .....	84
ب - القرآن والحديث نص متنوع .....	106
3 - النص «الإسلامي الأول» و «الفكر الإسلامي» .....	131
4 - النص الإسلامي أملاً وفرعاً يهبط في خمسة مستويات .....	157
• الباب الثاني: من النص القرآني الحديثي إلى القراءات الإسلامية،	
أو من «البنية» إلى «القراءات» .....	181
الفصل الأول - النص القرآني ذو بنية إجمالية كلية .....	183

235.....	الفصل الثاني - النص القرآني ذو بنية إشكالية .....
263.....	الفصل الثالث - النص القرآني ذو بنية تأويلية احتمالية متناً ونطقاً (مفهوماً ولفظاً) .....
289.....	الفصل الرابع - الباطن والظاهر وبنية النص القرآني .....
355.....	الفصل الخامس - النص القرآني أتي «متحجماً» متورخاً .....
385.....	الفصل السادس - لفتن القرآني في مواجهات تحديات الاحتراق .....
415.....	■ قضايا وآفاق مستنبطة من جماع القول .....
415.....	أولاً - ملاحظات حول «تعريف الكل بالجزء»، والموقف من «التحديد» و«التغيير» .....
431.....	ثانياً - حائمة بانجاء مفترق طرق .....